

1379

KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT
BEGRÜNDET VON HANS VAIHINGER

BAND 45

HEFT 1-4

1953/1954



Im Auftrag der Kantgesellschaft Landesgruppe
Rheinland-Westfalen unter Mitwirkung von
L. W. Beck / Rochester, O. F. Bollnow / Tübingen, D. Brinkmann / Zürich,
H. Glockner / Braunschweig, F. Grayeff / London, R. S. Hartman /
Columbus, J. Hyppollite / Paris, H. Knittermeyer / Bremen, R. Kroner /
Philadelphia, P. Lachièze-Rey / Lyon, H. J. Paton / Oxford, P. Ricoeur /
Straßburg, G. Schrader/New Haven, J. Thyssen/Bonn, P. Tillich/New York,
H. J. de Vleeschauwer/Pretoria, W. H. Walsh/Oxford, M. Wundt/Tübingen
Herausgegeben von Paul Menzer und Gottfried Martin

ZUR ERINNERUNG AN IMMANUEL KANT
AUS ANLASS DER EINHUNDERTFUNKZIGSTEN WIEDERKEHR
SEINES TODESTAGES
12. Februar 1954

Köln

KÖLNER UNIVERSITÄTSVERLAG



KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

BEGRÜNDET VON HANS VAIHINGER

BAND 45

HEFT 1 - 4

1953/1954



Im Auftrag der Kantgesellschaft Landesgruppe
Rheinland-Westfalen unter Mitwirkung von

L. W. Beck / Rochester, O. F. Bollnow / Tübingen, D. Brinkmann / Zürich,
H. Glockner / Braunschweig, F. Grayeff / London, R. S. Hartman /
Columbus, J. Hyppollite / Paris, H. Knittermeyer / Bremen, R. Kroner /
Philadelphia, P. Lachièze-Rey / Lyon, H. J. Paton / Oxford, P. Ricoeur /
Straßburg, G. Schrader/New Haven, J. Thyssen/Bonn, P. Tillich/New York,
H. J. de Vleeschauwer/Pretoria, W. H. Walsh/Oxford, M. Wundt/Tübingen

Herausgegeben von Paul Menzer und Gottfried Martin

ZUR ERINNERUNG AN IMMANUEL KANT
AUS ANLASS DER EINHUNDERTFUNFZIGSTEN WIEDERKEHR
SEINES TODESTAGES
12. Februar 1954

Köln

KÖLNER UNIVERSITÄTSVERLAG

Redaktion: I. Heidemann

Alle Rechte vorbehalten

Satz und Druck: Balduin Pick, Köln

11279

DIE KANTKRITIK VON C. I. LEWIS UND DER ANALYTISCHEN SCHULE

von Lewis White Beck, Rochester

Die in der gegenwärtigen angelsächsischen Philosophie hervorragenden Fragen sind in einem erstaunlichen Grade dieselben, die am Ende des achtzehnten Jahrhunderts im Zentrum der philosophischen Polemik standen. Es gibt jetzt wie damals Fragen über die Natur und die Rolle des Gegebenen innerhalb der Erkenntnis, Fragen über die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, bedeutende Probleme in der spekulativen Metaphysik zu stellen und intelligible Lösungen zu geben, und Fragen über das Vorrecht der menschlichen Vernunft, die Moral, die Religion und die Kunst zu kritisieren. Ohne zuviel Sinnentstellung des historischen Faktums kann man alle diese Fragen so ansehen, wie Kant sie ansah, nämlich als besondere Fälle der allgemeineren Hauptfrage: „Gibt es synthetische Urteile a priori, und wenn es solche gibt, wie und wie weit sind sie gültig?“ Die vorherrschende Strömung des neunzehnten Jahrhunderts bejahte den ersten Teil dieser Frage und gab für den zweiten Teil eine kantische oder neukantische Beantwortung; jetzt scheint es, daß diejenigen Philosophen den Hauptstrom der angelsächsischen Philosophie vertreten, die sagen: es gibt keine solchen Urteile.

Zwei entgegengesetzte Hauptrichtungen des Antikantianismus können jetzt unterschieden werden. Die eine ist der Tadel, daß Kant die Objektivität des Erkenntnisurteils ausgelöscht hat, dadurch, daß er Erkennen als eine Art Machen interpretierte. Auf solche Weise sind die Unabhängigkeit des Gegenstandes und das Wesen des Erkennens als ein Fassen von einem bestehenden ‚Etwas‘ verneint. Ich nenne diejenigen Philosophen, die dieses Argument herausstellen, die ‚Realisten-Kritiker‘ von Kant. Die am besten ausgearbeitete Darstellung dieser Kritik ist das Buch von H. A. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge* (1909). Trotz vieler Unterschiede unter den Vertretern dieser Art Kritik — Unterschiede zwischen dem amerikanischen und dem englischen Realismus, zwischen dem Neuthomismus und der Phänomenologie usw. — haben sie viel gemeinsam. Jeder von ihnen nimmt die Realität und Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori an. Aber jeder drückt aus, daß solche Urteile ohne die ‚kopernikanische Revolution‘ Berechtigung haben können, d. h., ohne den Gegenstand solcher Urteile zu einer bloßen Erscheinung herabwürdigen zu müssen. Wahre Urteile sind als Urteile über einen unabhängigen und metaphysisch objektiven Sachverhalt anzusehen, als Urteile über einen Tatbestand frei von aller Subjektivität. Die Urteile sind auf einen Anspruch auf reine Anschauung in die notwendigen Wesensverhältnisse gegründet und berechtigt.

Der zweite Angriff auf Kant kommt von denjenigen Philosophen, die in seinen Werken einen erfolglosen Versuch sehen, die Erkenntnis auf einen objektiveren Grund zu stellen als erreichbar oder vorfindbar ist. Ihrer Ansicht nach ist die ‚kopernikanische Revolution‘ nicht radikal genug. In Kants Theorie gipfelt diese Revolution in einer einzigen Reihe notwendiger Prinzipien, der sogenannten synthetischen Urteile a priori. Diese Prinzipien sollen eine unentbehrliche und unentrinnbare Form aller menschlichen Erfahrung ausdrücken, obgleich sie keine Beziehung auf irgendeine angenommene Realität außerhalb der menschlichen Erfahrung haben sollen. Während diese Kritiker Kants Ablehnung aller angeblichen Erkenntnis der die Erfahrung transzender Dinge freudig folgen und sie nachahmen, verneinen sie nichtsdestoweniger die Notwendigkeit irgend einer besonderen Reihe der Prinzipien. Sie leugnen die Möglichkeit und die Notwendigkeit der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion der Kategorien. Diese Kritiker leugnen die Möglichkeit einer Rechtfertigung bestimmter apriorischer Begriffe wie der Kantischen Kategorien. Sie geben höchstens zu, daß nur der Begriff der sich gegenseitig ausschließenden Reihen der methodologischen Regeln und der Regeln für die ökonomische Mitteilung der Erfahrung gerechtfertigt werden kann. Kant scheint ihnen also als ein dogmatischer Metaphysiker, der eine einzige Wahrheit predigen wollte.

Viele Bewegungen fließen heutzutage in eine solche Kantkritik aus. Ich gruppieren sie hier zusammen, trotz ihrer inneren Uneinigkeiten, weil sie sich im Standpunkt Kant gegenüber gleichen. Unter ihnen finden sich solche Philosophen wie Positivisten, Pragmatisten, Konventionalisten, die Sprachanalytiker, usw., die untereinander sehr verschiedenartig sind. Doch stehen sie eng zusammen gegen Kant. Ich brauche einen einzigen Namen für die Gruppe im ganzen, und hier nenne ich sie die ‚analytischen Kritiker‘ von Kant.

II

Zuerst dünkt es, daß man den amerikanischen Philosophen Clarence Irving Lewis (geb. 1883) unter den analytischen Kritikern nennen und ihn als typischen Vertreter dieser antikantischen Bewegung betrachten könnte. Man könnte ihn als das hervorragendste und einflußreichste Mitglied der analytischen Schule ansehen. Gewiß haben die anderen analytischen Kritiker viel von ihm gelernt, und seine eigene tiefgreifende Erkenntnis und seine Hochschätzung der Kantischen Philosophie verliehen seinen Beurteilungen ein größeres Gewicht als den Meinungen anderer Antikantianer, die eine solche Einstellung entbehren. Lewis selbst, in einer selbstbiographischen Abhandlung, beschreibt das intellektuelle Abenteuer seiner Jugend so: "Kant compelled me. He had, so I felt, followed skepticism to its inevitable last stage, and laid his foundations where they could not be disturbed. I was then, and have continued to be, impatient of those who seem not to face the skeptical doubt seriously. Kant attracted me also by his intellectual integrity and by the massiveness and articulation of his structure. The evidence of Kant in my thinking ever since is unmistakable,

however little I may achieve the excellences which aroused my youthful admiration" ¹⁾.

Das erste wichtige Werk von Lewis in der Erkenntnistheorie, *Mind and the World Order* (1929), kann leicht als die klassische analytische Kritik an Kant angesehen werden. Er nannte seine Doktrin „konzeptualistischen Pragmatismus“. Dieser Doktrin nach kann der Geist durch freie schöpferische Tat Gestalten, Zusammenhänge und Verflechtungen in der Erfahrung auffinden und ‚ausschneiden‘, sei die Erfahrung wie sie sein mag. Diese Gestalten sind die Realdinge unserer Erfahrung, und die Gestalten bzw. Realdinge sind von verschiedenen Gattungen, je nach der Art der Regel für die Auswahl der relevanten Gegebenheiten in den Erfahrungen. Diese Regeln für die schöpferische Tat sind bestimmte Begriffe, und die Begriffe haben einen pragmatischen Ursprung und eine pragmatische Berechtigung.

Der Geist schöpft z. B. den Begriff ‚physischer Gegenstand‘, und er wendet diesen Begriff der rohen Erfahrung an, ohne sie zu verändern. Aber mittels dieses Begriffs wählt der Geist einige bestimmte Teile des Inbegriffs der Gegebenheiten der Erfahrung aus, um sie als Erscheinungen eines physischen Gegenstandes zu verstehen. Der angewandte Begriff entscheidet durch seine logischen Folgen, was der Geist in der weiteren Erfahrung erwarten darf, nachdem gesagt wurde, daß die ausgewählten Teile der rohen Erfahrung den Begriff des physischen Gegenstandes illustrieren. Der Begriff selbst ist *a priori*; er ist nicht von früherer Erfahrung geradezu befohlen, aber er schreibt späterer Erfahrung gewisse Bedingungen vor, die als Maßstäbe der Realitätszuschreibungen gelten. In Kants Worten schreibt der Verstand die Naturgesetze vor. Obgleich die Erfahrung gewisse Begriffe ‚vorschlagen‘ kann, entspringen diese Begriffe nicht durch Induktion, denn "the naming, classifying, defining activity is at each step prior to the investigation. We cannot even interrogate experience without a network of categories and definitive concepts" ²⁾.

Die Kategorien sind Begriffe höherer Ordnung der Allgemeinheit, und sie unterscheiden sich von anderen Begriffen nur hinsichtlich des Grades von ‚comprehensiveness and fundamental character‘ ³⁾. Die Kategorien sind *a priori*, denn keine Erfahrung kann ein kategoriales Urteil zurückweisen. Eine Erfahrung von einem angeblichen ‚Spuk‘ zum Beispiel kann kein auf den Begriff von ‚physischem Dinge‘ gegründetes Urteil widerlegen, denn solch eine Erfahrung fällt außerhalb der Grenzen der Anwendbarkeit dieses Begriffes. Auch kann die Kategorie keiner Erfahrung vorbeugen oder sie verhindern oder verändern; denn das, was nicht unter einer Kategorie fällt, muß doch seinen Platz unter einer anderen finden können, sonst haben wir keine vollständige Kategorientafel ⁴⁾. "The categories are required to cover the totality of experience only if the categories 'dream',

¹⁾ "Logic and Pragmatism", in *Contemporary American Philosophy* (1930), 2. Bd., S. 31—32.

²⁾ *Mind and the World Order*, S. 259.

³⁾ "Logic and Pragmatism", S. 26.

⁴⁾ In dieser Hinsicht muß man die Lewis'schen Kategorien zum Kantischen Stoffe und nicht zu der Kantischen Form rechnen, denn jede Kantische Kategorie muß allgemeingültig und allgemein anwendbar sein.

'illusion', 'hallucination', are included... A priori principles of categorial interpretation are required to limit reality; they are not required to limit experience" ⁵). "The categories are neither a Procrustean bed into which experience is thrust nor concepts whose applicability depends on some preestablished harmony between the given and the mind" ⁶). Die Kategorien selbst sind praktisch berechtigt; sie sind weder ontologisch noch logisch notwendig und einzigartig: "The a priori has its origin in an act of mind; it has in some sense the character of fiat and is in some sense like deliberate choice. The a priori is a peculiar possession of the mind because it bears the stamp of mind's own creation. And the criterion of creativity is not inevitability but exactly its opposite, the absence of impulsion and the presence of at least conceivable alternatives" ⁷).

Daraus folgt, daß man nicht annehmen darf, es gäbe synthetische Urteile a priori. Zugestanden, das Argument zeigt nicht, daß solche Urteile unmöglich sind; beabsichtigt es doch zu zeigen, daß das diesen synthetischen Urteilen gewöhnlich zugeschriebene Amt durch analytische Urteile erledigt werden könne, nämlich analytische Urteile, deren Subjekt eine Kategorie zum Behufe der Klassifikation der Erfahrungsgeschehenheiten ist. Die von den Kategorien herfließenden Urteile sind analytisch, denn sie drücken explizit die Bedeutungen aus, die wir selbst in die Kategorien eingebaut haben. Z. B. wissen wir, daß 'Substanz' ist beharrlich' notwendig wahr ist, sei die Erfahrung wie sie sein mag, weil 'Beharrlichkeit' schon in der Kategorie von 'Substanz' mit enthalten und gedacht wurde; deswegen kann kein veränderliches Ding als eine Substanz bezeichnet werden. Keine Begrenzung der möglichen zukünftigen Erfahrung wird dadurch hergestellt. Man weiß nicht, ob man je wieder einmal eine Erfahrung als Erfahrung einer Substanz wird bezeichnen können, denn die Erfahrung ist frei gegeben, 'wie sie will'. Das analytische Urteil ist bloß unsere freie und nützliche Gesetzgebung, die besagt, daß keine Erfahrung des Nicht-Beharrlichen als Erfahrung einer Substanz bezeichnet werden dürfe, oder daß eine besondere Erfahrung die Erwartungen hervorrufen dürfe, die wir von einer Substanz erleben. Wenn 'Substanz' ein Ding unter einem besonderen Kriterium der Wirklichkeit ist, gilt notwendig das analytische Urteil über die dabei gestiftete Wirklichkeit. Und das trotz irgendwelcher zukünftiger widriger Erfahrung.

Ähnlicherweise wird die Gültigkeit der Kausal-Urteile durch eine analytische Deduktion aus dem Begriffe des zeitlichen Ereignisses hergeleitet, die an die Stelle des synthetischen Beweises Kants für die zweite 'Analogie der Erfahrung' tritt. Wenn 'objektives zeitliches Ereignis sein' soviel heißt wie 'ein Ereignis in einer objektiven Kausalreihe sein', dann drückt die 'zweite Analogie' in einem analytischen Urteil die bloß logische Bedeutung von 'objektivem Ereignis' aus. Das Urteil oder die 'Analogie' garantiert nicht die Gleichförmigkeit der Erfahrung (als Rohstoff des Be-

⁵⁾ Mind and the World Order, S. 222.

⁶⁾ "Logic and Pragmatism", S. 47.

⁷⁾ Mind and the World Order, S. 213.

wußtseins, nicht als Erfahrung im Sinne Kants); es sichert nur die Gleichförmigkeit desjenigen Teils der Erfahrung, den wir als ‚die Natur‘ klassifizieren und kategorisieren⁸⁾.

Eine Definition eines kategorialen Begriffes, aus der analytische Urteile können hergeleitet werden, kann nicht falsch sein. Definition ist das Paradiagramm des Apriorischen überhaupt⁹⁾, denn sie drückt einen Machtsspruch des Geistes aus, den die Erfahrung nicht widerrufen kann¹⁰⁾. Das Apriorische ist das, woran man angesichts aller widrigen Erfahrung festhalten kann (wenn man will), denn es stiftet das Kriterium, durch das irgendeine Erfahrung beurteilt wird, als relevant oder irrelevant in bezug auf ein kategoriales System. Das Apriorische ist wahr ‚no matter what‘.

III

Obige Darstellung der Lehre des Buches *Mind and the World Order* möchte zureichen, Lewis als Mitglied bona fide in der Schule der analytischen Kritiker Kants sehen zu lassen. Doch gab es auch vieles in jenem Buche, was jetzt nach fünfundzwanzig Jahren als nicht mit der analytischen Lehre übereinstimmend aussieht. Die Münze hatte eine zweite Seite, die von denjenigen, die das Buch als Vademecum der analytischen Auseinandersetzung mit Kant ansahen, nicht zureichend bemerkt worden ist. Es gab — zugestanden oft als obiter dicta — Äußerungen über die ‚natürlichen Klüfte‘ in der Erfahrung, denen die brauchbaren Kategorien entsprechen müssen¹¹⁾; die Logik, sagte Lewis, hat ihre Wurzel in der Natur des menschlichen Geistes¹²⁾; die Kategorien wurden gelegentlich ‚platonische Ideen‘ genannt, und Lewis schrieb, daß ‚the implications of them are eternal, and the empirical truth about anything given, expressed in terms of them, is likewise through all time unalterable‘¹³⁾. Diese Ansichten und viele ähnlichen, die man aus dem Buche herausspüren kann, blieben wie schon gesagt oft unbemerkt und vernachlässigt, obgleich sie mit der ‚offiziellen Philosophie‘ der analytischen Schule nicht völlig übereinstimmend sind¹⁴⁾.

Lewis veröffentlichte 1946 sein Hauptwerk, *An Analysis of Knowledge and Valuation*. In diesem Buche bekämpfte er nicht nur den Kantianismus, sondern auch die Positivisten und die Sprachanalytiker, die im Apriorischen nichts mehr als eine Konsequenz von willkürlichen und daher veränderlichen formalen Sprachregeln sehen. Lewis führte einen „Zwei-Fronten-Krieg“ anstatt des einfacheren Streites des ersten Buches.

⁸⁾ a.a.O. S. 304—305.

⁹⁾ a.a.O. S. 239.

¹⁰⁾ Vgl. Kant, Reflexionen zur Logik (Akad. Ausg.) 2930: „Der Mathematikus in seiner Definition sagt: sic volo, sic iubeo.“

¹¹⁾ *Mind and the World Order*, S. 257.

¹²⁾ a.a.O. S. 211.

¹³⁾ a.a.O. S. 269; vgl. S. 21.

¹⁴⁾ Das Verhältnis dieser Ansichten zu der ‚offiziellen Philosophie‘ wurde schon damals diskutiert von Arthur Murphy, ‚Mr. Lewis and the A Priori,‘ *Journal of Philosophy*, XXIX, 169—181 (1932).

An Analysis of Knowledge and Valuation ist ein viel umfassenderes und scharfsinnigeres Werk als *Mind and the World Order*. Das Argument ist feiner und viel mehr ausgearbeitet. In einigen Fällen, z. B. in den Fragen der Rolle der Definition und der Berechtigung der Induktionsschlüsse, sind die Thesen der beiden Bücher gründlich verschieden. Aber die augenscheinliche Veränderung liegt in dem neuen Ton; denn hier beschäftigt sich der Verfasser hauptsächlich mit einer Zurückweisung der extremen Analytiker und ihrer Lehre, wonach das Apriorische bloß konventionell ist. Der frühere Angriff gegen Kant scheint ihm siegreich geendet zu haben. Ob es synthetische Urteile a priori gäbe, ist "a dead, or nearly dead, issue"¹⁵⁾. Die Logiker stimmen ziemlich überein, daß das Apriorische und das Analytische sich decken¹⁶⁾.

Doch kommt bei der Übereinstimmung über das Verhältnis des Analytischen zum Apriorischen keine Einigkeit der Erkenntnistheoretiker über die Natur der analytischen Wahrheit selbst heraus. Lewis betont im Gegensatz zu den meisten: wenn das Analytische von sprachlicher Konstruktion abhinge, dann könnten das Analytische und das Apriorische nicht identisch sein. "There has appeared a tendency to regard the distinction between analytic and non-analytic as one which is relative — e. g., relative to vocabulary or to 'language system' — and as linguistic or logico-procedural rather than epistemological in significance. If the implications of conceptions of this sort should be well worked out, it must appear that they are fatal to the thesis that what is a priori coincides with what is analytic; since the notion that what may be known true without sense experience, is relative to vocabulary or dependent on conventions of procedure, is not credible"¹⁷⁾. "The shortcoming of such explanation is simply that it does not explain what needs to be explained. It affords no clue to the a priori character of analytic truth as independent of empirical fact. It explains this independence, but it accomplishes this explanation by divesting analytic statements of any character of *truth*; or at least by *abstracting* from any character of analytic statements by virtue of which they could be either true or false"¹⁸⁾. Eigentlich darf man hier bei Lewis zwei Arten des Analytischen unterscheiden.

Ein Satz kann *sprachlich analytisch* sein, falls er eine konventionelle oder nominale Definition analysiert. Aber diese Art des Analytischen kann die erkenntnistheoretische Rolle der nicht-empirischen Gestaltung der Wirklichkeit als kategorisierte Erfahrung nicht erledigen. Diese Art des Analytischen ist nicht erkenntnistheoretisch, sondern nur logisch a priori. Alles, was durch Konventionen bestimmt wurde, ist die Beziehung gewisser sprachlicher Zeichen mit ihren Bedeutungen; natürlicherweise sind alle aus diesen Konventionen folgenden Urteile sprachlich analytisch, aber sie sagen von der Wirklichkeit gar nichts aus: "'Day following Monday' and 'day preceding Wednesday' have the same intensional meaning:

¹⁵⁾ *An Analysis of Knowledge and Valuation*, S. 158.

¹⁶⁾ a.a.O. S. 35.

¹⁷⁾ a.a.O. S. 36.

¹⁸⁾ a.a.O. S. 147.

given definitions of the words in these phrases, appropriate to their sense here, it is discoverable from these definitions, together with the rules of logic, that they are equivalent and that either one of them means the same as 'Tuesday' — supposing 'Tuesday' similarly defined" ¹⁹). Solch eine Behauptung, isoliert verstanden, worin die Worte 'given definitions of the words in these phrases, appropriate to their sense here' ausschlaggebend sind, erinnert an die radikalen analytischen Thesen. A. J. Ayer, z. B., deutet das Apriorische als nur sprachlich analytisch: "It is a contingent empirical fact", sagt er, "that the word 'earlier' is used in English to mean earlier, and it is an arbitrary, though convenient, rule of language that words that stand for temporal relations are to be used transitively" ²⁰).

Lewis verneint die zweite Klausel. Dadurch scheidet er sich von den Sprachanalytikern und führt eine zweite Art von Analytischem ein: das *intensionell Analytische*. Denn Lewis wiederholt, daß die Zusammenhänge und die Verflechtungen der intensionellen Bedeutungen fixiert sind, und daß nur die Zeichen davon willkürlich und konventionell definiert sind. "The meanings entertained are as they are and not otherwise, whether they should be entertained or not. And a relation of meanings, once these meanings themselves are fixed, is something which no decision of ours and no mode of symbolization can affect" ²¹). "One may use the symbols 'bird' and 'biped' as one chooses; but having chosen the meanings usually assigned, one can not then alter the analytic truth of 'All birds are bipeds' any more than one can create a biped with four legs, or alter the orbit of Mercury by calling it Neptune. The analytic relationships of meaning are determined by the meanings themselves, and the manner of such determination is beyond the reach of any linguistic convention" ²²).

Diese Bedeutungsbeziehungen bringen analytische Sätze hervor, die mit den logischen und sprachlichen Bedingungen des Analytischen selbstverständlich zusammenpassen müssen. Doch drücken sie nicht bloße Regeln des Zeichen- oder Wortgebrauches aus. Sie stimmen überein mit der ersten Bedingung des Analytischen bei Kant, d. h., ihre Gegensätze sind selbstwidersprechend, aber sie stimmen nicht notwendigerweise überein mit der zweiten Kantischen Bedingung des Analytischen: der Bedingung nämlich, daß analytische Urteile „sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war“ ²³). Denn wie Lewis sagt: "That the intension of one expression is the same as that of another [die Bedingung der Analytizität], may be a discovery of thought precisely because, and only where, there is some constituent of one intension, as grasped,

¹⁹) a.a.O. S. 83.

²⁰) Language Truth and Logic (2. Aufl., London, 1951), S. 17. Der analytische Charakter von Barbara ist von Lewis beschrieben, in beinahe denselben Worten wie hier von Ayer gebraucht wurden (a. a. O. S. 118). Doch gibt es einen gründlichen Unterschied. Wo Ayer von den Wörtern und den Regeln ihres Gebrauches spricht, spricht Lewis von den "constant meanings involved".

²¹) An Analysis of Knowledge and Valuation, S. 106.

²²) a.a.O. S. 110.

²³) Prolegomena, § 2 a (Akad. Ausg., IV. Bd.) S. 266.

which is not a constituent of the other, in the terms in which it is antecedently grasped. It is thus that an explicative [d. h. analytische] statement " 'A' == 'BC' " may still convey something novel to one who, as we say, already knows what 'A' and 'B' and 'C' mean" ²⁴⁾.

Durch Kants Gebrauch von zwei Kriterien der Analytizität entsteht der Lewis'schen Meinung nach der Schein, es gäbe synthetische Urteile a priori. Denn ein Satz mag wohl sprachlich oder logisch analytisch und deswegen a priori sein, aber vom Standpunkte der Phänomenologie der subjektiv erfaßten Bedeutungen synthetisch. Dies ist oft der Fall bei den von Lewis angeführten ‚impliziten analytischen Sätzen‘ (z. B. ‚Alle Katzen sind Tiere‘, wo ‚Katzen‘ nicht den Begriff ‚Katze‘, sondern die lebenden existierenden Katzen bedeutet), die als a priori gewußt werden können nur vermöge des Wissens der entsprechenden ‚expliziten analytischen Sätze‘ (z. B. ‚Eine Katze ist definitionsweise ein Tier‘²⁵⁾).

Auf diese Weise ist es Lewis möglich, zu zeigen, weshalb synthetische Sätze a priori vorzukommen scheinen. Der Eindruck stammt von einem Fehler der Analyse. Ist z. B. ein angeblich notwendiger, doch synthetischer Satz, sagen wir ein Lehrsatz der Geometrie, angetroffen, so fordert Lewis eine neue Definition und einen neuen und verbesserten Beweisgang, um den angegebenen Satz als analytisch und deshalb a priori zu erweisen²⁶⁾.

Solch ein Argument scheint in der Tat mit der Theorie der Sprachanalytiker zusammenzutreffen, worin die Unterscheidung analytisch/synthetisch nur als eine Sache der Sprachstruktur betrachtet wird. Trotzdem ist dies nicht Lewis' Absicht. Die Sprachanalytiker machen den Unterschied trivial; Deduzierbarkeit innerhalb einer Sprache reicht nicht aus, das erkenntnistheoretisch Analytische zu definieren. Wir müssen vorherwissen, welche Wahrheiten analytisch (d. h. a priori) sind, bevor wir eine Sprachstruktur erkünsteln, worin die diese Wahrheiten ausdrückenden Sätze sprachlich analytisch sein sollen. Es gibt ein vorausgehendes Kriterium des Analytischen, dem die sprachliche Analytizität entsprechen sollte. Dieses vorhergehende Kriterium ist, wie gesagt, die intensionelle Analytizität, die erkenntnistheoretisch a priori ist. Das, was analytisch ausgedrückt ist, ist das, was analytisch wahr ist, und das Ausgedrückte in einem solchen Satz ist als wahr bestimmbar, ohne irgend einer Berufung zu bedürfen auf empirische Tatsachen einschließlich Tatsachen über die gebrauchte Sprachstruktur²⁷⁾. Äquivalente Bedeutungen sind nicht deswegen äquivalent, weil nominale Definitionen sie zusammenbrachten; die Definitionen selber sind annehmbar nur soweit sie Zeichen einander gleichsetzen, deren intensionelle Äquivalenz ein schon anerkanntes Faktum ist²⁸⁾.

Realdefinitionen oder Realerklärungen, auf welche Art sie auch sprachlich formuliert werden, sind Analysen vorhergewußter Bedeutungen des

²⁴⁾ Analysis of Knowledge and Valuation, S. 107.

²⁵⁾ a.a.O. S. 93.

²⁶⁾ a.a.O. S. 163.

²⁷⁾ a.a.O. S. 151, 156.

²⁸⁾ a.a.O. S. 97.

definiendum und des definiens. Sogar logische Regeln sind Analysen der Bedeutungen der logischen Konstante wie ‚alle‘, ‚ist‘, ‚nicht‘, ‚enthält‘, usw., auf welche Art sie auch symbolisiert sein mögen. Deswegen ist es ein Zirkel zu sagen, ‚Analytische Sätze sind Sätze, die aus Definitionen nach logischen Regeln folgen‘, denn die Annehmbarkeit der ursprünglichen Definitionen und der angewandten logischen Regeln selbst hängt von ihrer Analytizität ab²⁹). Und, sagt Lewis, ‚There can be no sufficient test of correctness in a definition which is different from simple and direct observation that it adequately and accurately explicates the meaning in question“³⁰).

Zunächst stellen wir einen der wichtigsten Begriffe der Lewis'schen Erkenntnistheorie auf, einen Begriff, dessen Darstellung in seinem Buche in gewisser Hinsicht leider nicht ohne Unklarheit ist. Die von Lewis in der vorigen Anführung erwähnte Bedeutung heißt *Sinnbedeutung* ('sense meaning'). Sie ist ein Modus der intensionellen Bedeutung. Die Intension eines Terminus ist der Inbegriff aller anderen Termini (Prädikate, Relata), die auf etwas anwendbar sein müssen, falls der Terminus auf ihn anwendbar ist³¹); die Intension eines Satzes ist der Inbegriff aller weiteren von ihm deduzierbaren Sätze, die auch wahr sein müssen, falls der gegebene Satz wahr ist. Es gibt zwei Arten der intensionellen Bedeutung, den zwei schon beschriebenen Arten des Analytischen entsprechend. Die erstere ist die sprachliche Bedeutung, die durch die Verflechtung der definitorischen und der anderen analytischen Beziehungen zwischen den diese Bedeutungen ausdrückenden Symbolen notwendig konstituiert ist. Die zweite ist die Sinnbedeutung, „constituted by the criterion in mind by which what is meant is to be recognized“³²). Eine Sinnbedeutung ist nach dem Kantischen Terminus ein Schema³³). Im Gegensatz zu Kant macht Lewis die Sinnbedeutung grundlegend; er betrachtet die sprachliche oder logische Bedeutung als das abgeleitete und abhängige Phänomen, während Kant seine Kategorien erst schematisiert, nachdem er sie schon deduziert hatte. Der Schein der synthetischen Urteile *a priori* entsteht in dem Falle, daß ein Satz synthetisch in sprachlicher Bedeutung ist, und doch eine notwendige Sinnbedeutungsbeziehung ausdrückt. Nun hat Lewis schon gesagt, dieser Schein hänge von einem Fehler der Analyse ab. Besser wäre es zu sagen, er hänge von einem Fehler der Synthese ab. Das Wesen des Fehlers besteht darin, daß Berichte über wesentliche Sinnbedeutungen in die Struktur der sprachlichen Bedeutungen nicht eingebaut wurden.

Man soll Sinnbedeutungen schon kennen, um analytische Sätze von erkenntnistheoretischem Gewicht formulieren zu können. Eine Sinnbedeutung ist ein ‚Kriterium im Geiste‘, wonach man die Anwendbarkeit eines allgemeinen Begriffes auf irgend eine Erfahrung anerkennt. Die Anwendbarkeit eines Begriffes setzt oft die Anwendbarkeit noch anderer Begriffe voraus. Die anderen Begriffe, die auch anwendbar sein müssen, falls ein

²⁹) a.a.O. S. 130.

³⁰) a.a.O. S. 112.

³¹) a.a.O. S. 39.

³²) a.a.O. S. 37.

³³) a.a.O. S. 134, 162.

gewisser Begriff anzuwenden ist, sind die Intension des gegebenen Begriffes. Die Einschließung der Bedeutung eines Begriffes in einem anderen Begriff ist in einem erkenntnistheoretisch apriorischen Satz auszudrücken, sei er sprachlich analytisch oder nicht. Z. B. wenn die Anwendbarkeit des Begriffes ‚Quadrat‘ die Anwendbarkeit des Begriffes ‚Rechteck‘ auf dieselbe Erfahrung voraussetzt (welches wirklich der Fall ist), dann folgt es, daß ‚Alle Quadrate sind Rechtecke‘ erkenntnistheoretisch analytisch und a priori ist, seien ‚Quadrat‘ und ‚Rechteck‘ definiert wie sie sein mögen. Noch ein Beispiel: Wenn man nur wissen kann, daß ‚Dies ist ein Stück Papier‘ wahr ist, wenn man die Erfahrung hat, die man so berichtet: ‚Als ich es zog, so zerriß es,‘ dann weiß man auch, daß ‚Das Papier ist zerreibbar‘ ein analytischer und apriorischer Satz ist, wie auch man ‚das Papier‘ definiert hatte. Die Aufgabe der Sprachanalytiker soll daher sein, die Sprache die Sinnbedeutungsbeziehungen genau und hinreichend berichten zu lassen³⁴⁾.

Die Lewis'sche Theorie hat augenscheinliche Vorteile vor der bloß sprachlichen Analyse der Bedeutungen. Dennoch darf man fragen, ob sie ihrem erkenntnistheoretischen Ziel gewachsen sei, nämlich ob sie auch Vorteile über die Kantische Theorie des Schematismus besitzt. Meiner Ansicht nach gibt es fünf erwähnenswerte Schwächen darin.

1) Die Lewis'sche Theorie ermöglicht nur die Schematisierung empirischer Begriffe. Lewis betrachtet die Kategorien als empirische Begriffe von sehr weitem Umfang, aber keine von ihnen kann eigentlich allgemeingültig sein, denn jede Kategorie bedeckt nicht die Erfahrung überhaupt, sondern nur eine oder mehrere Regionen davon. Die häufig gebrauchten Beispiele in den Lewis'schen Schriften sind nicht ‚Substanz‘, sondern ‚physischer Gegenstand‘, nicht ‚Relation‘, sondern ‚zeitliche Ursache‘, nicht ‚Qualität‘, sondern ‚Einschließung in einer bestimmten Gattung‘, usw. Allerdings könnte man erwidern, es sei nicht die Lewis'sche Aufgabe, die Kantische Kategorientafel zu schematisieren. Dennoch muß man wohl bemerken, daß auch die gründlichsten Bedeutungen innerhalb seines eigenen Systems unschematisiert bleiben müssen. Es kann gefragt werden, ob die Begriffe der logischen Konstante überhaupt eine Sinnbedeutung haben können. Falls sie solche entbehren, dann ist Lewis genötigt: entweder die Sinnbedeutung so abstrakt zu verstehen, daß er eine Theorie der *reinen* Anschauung für reine Begriffe entwickeln sollte (der Kantische Ausweg); oder eine pragmatische Theorie nicht bloß des logischen Gebrauches, sondern auch der logischen Konstitution anzunehmen (der Ausweg der Sprachanalytiker, die die Logik als erkünstelte Syntax betrachten). Lewis will weder das eine noch das andere.

2) Man sucht vergebens nach einer Erklärung, wie der Begriff erst entsteht, um späterhin in Kriterien der Anwendbarkeit analysiert werden zu können. Oft sagt Lewis, er könne nicht durch Induktion entstehen, denn ohne Begriffe hat die Erfahrung keinen ‚Sinn‘; ohne Begriffe kann man die Erfahrung nicht untersuchen; die Erfahrung kann höchstens Verbesserungen gegebener Begriffe ‚suggerieren‘, aber nicht bestimmen.

³⁴⁾ a.a.O. S. 141. Die Beispiele (zwar vereinfacht) stammen von Lewis.

Zugestanden versucht Lewis diesem Zweifel nicht gerade entgegenzukommen. Seine Aufgabe, sagt er, sei nicht, die Konstruktion des Realen zu erklären; er nimmt "reality as we find it already disclosed and conveyed in our common-sense meaning" an, und er versucht "to discover by analysis the criteria of validity in knowledge"³⁵⁾. Man fühlt, daß der interessanteste Teil der Erzählung außer acht gelassen sei. Das Verfahren Kants ist vollständig verschieden. Kant bemerkt wohl, daß, je mehr man in einen Begriff hineindenkt, desto mehr man aus ihm herausanalysieren kann, mithin daß die Tragweite des Analytischen von dem Grade der vorhergegangenen Synthese abhängig sei. Die Analyse setzt jederzeit die Synthese voraus. Den inneren Hang, gegebene Begriffe zu analysieren, hatte Kant oft³⁶⁾ bedauerlich zu zügeln, um sich mit der Arbeit der Synthese zu beschäftigen: „Allein der ausführlichen Analyse dieser Begriffe [Kategorien] selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten enthält sie [die Kritik] sich billig“, aber es sei die Synthese „um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist“³⁷⁾.

Um die Lewis'sche Theorie zu vervollständigen ist es wünschenswert, eine Theorie der synthetischen Begriffe a priori aufzustellen. Obschon Elementarbedeutungen keine Analyse haben können, müssen die in analytischen Sätzen a priori eine Rolle spielenden Begriffe zuerst synthetisiert werden. Lewis gibt keine Erklärung an, wie diese Synthese a priori oder a posteriori vollzogen werden kann. Seine Theorie vom Apriorischen ist deshalb in einem Hauptpunkt nicht zureichend unterstützt.

3) Das Grundverfahren der Bestimmung der Einschließung einer anwendbaren Sinnbedeutung in einer anderen ist nicht ganz klar dargetan. Die Arten der Einschließung und die Kriterien davon sind sehr verschiedenartig beschrieben worden. An einer Stelle, die einen an die 'Fiat-Theorie' in *Mind and the World Order* erinnert, schreibt Lewis: "The question, 'Does your schematism for determining application of the term "square" include your schematism for applying "rectangle"?' is one determined in the same general fashion as is the answer to the question, 'Does your plan of a trip to Chicago to see the Field Museum include the plan of visiting Niagara to see the Falls?' A test, like a plan, must be sense-recognizable when carried out. And like a plan, it must be capable of being envisaged in advance"³⁸⁾. Ja, aber die Frage ist doch nicht, ob der Plan vorhersehbar sei, sondern ob die Entscheidung über Einschließung bzw. Ausschließung eines Planes in einem anderen selbst eine Willensentscheidung ist. Die Fiat-Theorie des Apriorischen ist selten so übertrieben geäußert. Die Einschließung der Bedeutungen scheint hier lediglich von einem subjektiven Wollen abzuhängen. Dennoch, an anderen Stellen ist die frühere Theorie, d. h. die Theorie des Apriorischen als Resultat einer Entscheidung, zurückgewiesen. Eine Sinnbedeutungsbeziehung ist "as much

³⁵⁾ a.a.O. S. 22.

³⁶⁾ Kr. d. r. V. A 5—6/B 9—10; A 77/B 103 usw.

³⁷⁾ Kr. d. r. V. A 14/B 28.

³⁸⁾ Analysis of Knowledge and Valuation, S. 154.

a brute fact, unalterable to our wish and will and obdurate to any decision or convention of ours, as is the fact that trees have leaves and rocks are hard"³⁹⁾.

Der Machtspruch des Geistes bestimmt nichts weiteres als die Einschließung gewisser Gegebenheiten in einer Klassifikation. Diese Entscheidung geht der besonderen Erfahrung voraus und liegt jenseits "the power of any out-there circumstance to affect"⁴⁰⁾. Gäbe es keine nicht-subjektiven und unwillkürlichen Beziehungen zwischen Kriterien der Anwendbarkeit, dann könnte die Bedeutung eines eingeschlossenen Begriffes sich zu zeigen fehlen, nachdem der einschließende Begriff schon von einer bestimmten Erfahrung prädiziert wurde. In diesem Falle müßte man entweder die Anwendung des ersten Begriffes widerrufen, oder die angebliche Bedeutungsbeziehung zwischen den beiden Begriffen revidieren. Wenn man erstes tut, so verhalten sich die Bedeutungsbeziehung als a priori und der Machtspruch als der Schöpfer des Apriorischen. Aber das zweite muß oft geschehen sein, sonst hätte man eine ganz starre und schließlich unnütze Begriffsbestimmung. Falls das Kategoriensystem, das aus dem Macht-spruch entspringt, nicht ganz nutzlos werden soll, muß es sich auch der wesentlichen Natur und den wirklichen Verhältnissen der Dinge innerhalb der Erfahrung anpassen. Da die wirklichen Verhältnisse nur induktiv aufgefunden wurden, ist es schwer einzusehen, wie solch ein System der Bedeutungsbeziehungen als ein apriorisches System bezeichnet werden kann. Aber die Induktion setzt gewisse Kategorien und die von ihnen hervorgerufenen Gegenstände der Erfahrung schon voraus. Wiederum scheint es daher, daß Lewis eine Theorie der synthetischen Begriffe a priori benötigt. Und eine derartige Theorie ist offensichtlicher Kantianismus.

4) In seiner Theorie der Sinnbedeutung achtet Lewis nicht die Abstraktheit und Allgemeinheit der für die Anerkennung eines Gegenstandes nötigen Zeichen.

Nachdem man behauptet, 'Hier ist ein Stück Papier', sind die zu erwartenden Erlebnisse theoretisch unendlich viel. Denn 'Dies ist ein Stück Papier' ist eigentlich ein hypothetischer Satz: 'Wenn ich es ziehe, wird es zerreißen; wenn ich es mit einem Bleistift streiche, werde ich eine Linie sehen; wenn ich es ins Wasser stecke, wird es weichen, usw.' Das 'es' in diesen Sätzen ist ein 'Objekt-Wort'; es führt eine Vereinfachung in die nicht-kategorisierte Erfahrung ein. Das 'es' kann eliminiert werden; die Sätze können zu 'terminierenden Sätzen' oder Protokollsätzen reduziert werden: 'Wenn ich das Erlebnis habe, das ich ein „Ziehen“ nenne, dann habe ich auch das Erlebnis, das ich als ein Scheiden einer farbigen Fläche in meinem Sehfelde beschreibe, usw.' Die Anzahl solcher Verhältnisse in dem Felde der unmittelbaren Erlebnisse ist viel größer als die Anzahl der sogenannten Realverhältnisse zwischen meinen Handlungen und den Eigenschaften des wirklichen Papiers oder unter den Eigenschaften selbst. Solche Erlebnisbeziehungen sind doch der erkenntnistheoretische Ursprung

³⁹⁾ a.a.O. S. 153. Vgl. Mind and the World Order, S. 196: "What is a priori does not compel the mind's acceptance. It is given experience, the brute-fact element in knowledge, which the mind must accept willy-nilly."

⁴⁰⁾ a.a.O. S. 236.

der objektiven Sinnbedeutungsbeziehungen, und nur vermöge jener erkennt man diese an. Oft schreibt Lewis, als ob er schon auf dem Standpunkte der letzteren angekommen ist; obgleich er oft betont, man müsse mit der Sprache der unmittelbaren Erlebnisse anfangen, kann man nicht klar einsehen, wie die Spezifität und Eigenart jedes Erlebnisses entweder von der Bedeutung des allgemeinen Begriffes abgeleitet werden könnten, oder in der Erfahrung als Evidenz der wahren Existenz des Gegenstandes eines Begriffes transzendiert oder übersehen werden könnten. Wir haben hier mit dem Unterschied zwischen einem Bilde und einem Schema zu tun. Weil Lewis in Termen der Sinnesgegebenheiten statt der Gegenstände spricht, ist seine Sinnbedeutung konkret bildlich und vielfältig, je nach der Art des subjektiven Erlebnisses⁴¹⁾.

Die Kantischen Schemata sind anschaulich, doch abstrakt und allgemein. Kant hätte Schwierigkeiten angetroffen, wenn er empirische Begriffe zu schematisieren versucht hätte; aber es fragt sich, ob nicht die Lewis'schen Sinnbedeutungsbeziehungen so empirisch-bildlich sind, daß sie als Evidenz der Realverhältnisse, die einem objektiven Begriffe entsprechen, nicht taugen können.

5) Schließlich leidet die Lewis'sche Theorie der Sinnbedeutung als Schema unter der Unbestimmtheit der Lewis'schen Zeitlehre. Nichts kann a priori über die Erfahrung ausgesagt werden. Unsere analytischen Sätze wählen von der unbearbeiteten Erfahrung gewisse Gegebenheiten aus, die unseren Zwecken angemessen sind; die Begriffe sind Pläne, diese Zwecke zu erreichen oder zu verwirklichen. Aber die Begriffe können die Erfahrungen und ihre Gegebenheiten nicht bestimmen. Daher sind wir unfähig, die Erfahrung zu antizipieren. Wir können keine Axiome der Anschaugung und keine Antizipation der Wahrnehmung aufstellen, von der Art wie Kant sie unabhängig von der Objektivierung der Phänomene (d. h., unabhängig von der Konstruktion einer Gegenstandswelt, vermöge der ‚dynamischen Grundsätze‘ der Kritik) formulierte. Da Lewis nur beschäftigt ist, die bloß empirischen Begriffe zu schematisieren — mögen sie noch so hoch abstrakte Begriffe sein — nimmt er die zeitlichen und die räumlichen Eigenschaften aller möglichen Erfahrung als gegeben an. Gerade sein Verfahren zeigt, daß es nicht wahr ist, daß wir von den Erscheinungen nichts a priori wissen, d. h., daß unsere apriorische Erkenntnis nur auf Gegenstände besonderer Kategorien beschränkt ist. Wenigstens kennen wir die Zeitlichkeit der Ereignisse und das Zusammenbestehen bzw. Nebeneinandersein der Sinnesgegebenheiten. Ob die einfachste und bequemste Kategorisation der Gegenstandswelt echt euklidisch ist, hat mit der Frage der Form der Sinnesgegebenheiten nicht das mindeste zu tun; aber die euklidische bzw. nichteuklidische Kategorisierung des Objekts ist es allein, was Lewis interessiert.

Gewiß wird das Problem des Raumes nicht vernachlässigt. Aber Lewis beschäftigt sich mit dem Raumproblem, als ob es nur ein Problem eines bloßen Begriffes sei. Das Raumproblem ist für ihn nicht ein Problem der

⁴¹⁾ Für eine Besprechung dieses Punktes vgl. Paul Henle, Journal of Philosophy XLV, S. 531 (1948).

Erscheinungsform überhaupt, sondern ein Problem der Eigenschaften der Gegenstände, die wie noch andere Eigenschaften sollen gewährleistet sein. Z. B. kann ich nicht absolut wissen, ob ein Ding ein euklidisches Dreieck ist oder nicht, doch analytisch weiß ich, daß, wenn es euklidisch ist, seine Winkel eine gewisse Summe ausmachen müssen. Diese Winkelsumme ist eine analytische Folge des Begriffes, und ihre Vorfindbarkeit ist ein Kriterium der Anwendbarkeit des Begriffes ‚euklidisches Dreieck‘ auf eine Raumgestalt der Erfahrungsgabenheiten. Aber die Deutung jedes empirischen Begriffes benötigt die Gewißheit der Anwendbarkeit der Raum- und der Zeitform, die nicht selbst ein zu schematisierender Begriff ist.

Keine Schematisierung kann ohne eine schon festgelegte Zeit- und Raumform begründet werden. Z. B. die Schematisierung des Begriffes ‚physischer Gegenstand‘ setzt die Möglichkeit voraus, solchen Zeichen („indexical signs“) wie ‚dies‘, ‚hier‘, ‚jetzt‘, ‚dann‘, usw. einen eindeutigen Gebrauch zu verschaffen, obzwar sie keine rein begriffliche Bedeutung besitzen. Kurzum, sie sind nicht ‚Objektworte‘ sondern ‚Erlebnisworte‘. Sie haben einen Bezug auf Erfahrungsgabenheiten, der logisch und phänomenologisch aller Gestaltung der Erfahrung in Gegenstandsgattungen und Regionen vorhergeht. Kant erkannte an, man müsse irgendwo aus dem System der allgemeinen diskursiven Begriffe herausbrechen, um an einen aktuellen und individuellen konkret vorgestellten Sachverhalt heranzukommen; denn Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Das ist auch von den reinen Begriffen wahr. So entsteht die Kantische Theorie der Anschauung, sei sie empirisch oder rein. Dies ‚Herausbrechen‘ ist meiner Ansicht nach in der Lewis’schen Theorie nicht vollzogen, denn die Gegebenheitsform ist selbst als eine Begriffsform betrachtet. Es bedürfte einer durchaus anderen Theorie der reinen Begriffe und ihrer Schematisierung. Ich sage nicht, daß solch eine Theorie der Lewis’schen Lehre nicht hinzugefügt werden könnte; aber sie wäre eine offensichtliche Hinzufügung und nicht auf ihrem ursprünglichen Boden gewachsen.

IV

Die analytischen Kritiker Kants stimmen mit ihm überein, daß die in der Konstruktion einer Gegenstandswelt aus Sinnesgegebenheiten gebrauchten Prinzipien weder psychologische Vermögen noch formal-logische Regeln sind. Wir behandeln hier lediglich die zweite dieser Übereinstimmungen.

Die formale Logik reicht nicht zu, eine wirkliche Weltstruktur zu bestimmen. Kants angeführter Grund dieses Gedankens liegt in seiner Definition der allgemeinen Logik. Die Analytiker glauben das gleiche, auf Grund ihrer Auffassung der Logik als der Inbegriff der Regeln für die tautologischen Umformungen der ungedeuteten Zeichenreihen. Sie behaupten, die Konstruktion einer realen Gegenstandswelt fordere eine Interpretation des abstrakten formalen Systems auf, und diese Interpretation ist auf semantische und nicht bloß formale Regeln gebaut. Kant hatte eine ähnliche Meinung, denn zu der allgemeinen Logik muß eine transzenden-

tale Logik der Gegenstände hinzugefügt werden. Die transzendentale Logik beschäftigt sich mit den reinen Bedingungen des Gedankens von Gegenständen. Die Analytiker einschließlich Lewis ermangeln einer Theorie der reinen Bedingungen der Anwendbarkeit der Begriffe auf die Erfahrungen, aus denen die Gegenstände ‚ausgeschnitten‘ oder konstruiert werden müssen. D. h. sie bedürfen einer Doktrin über die apriorischen Bedingungen der Interpretation eines formalen Systems; das Apriorische ist demnach ausschließlich etwas innerhalb eines begrifflichen Systems. Sie nehmen die empirisch festgestellten Tatsachen an⁴²⁾, um nachher fragen zu können: welches unter den verschiedenen möglichen formalen Systemen kann am bequemsten gebraucht werden, zum Zwecke der einfachsten Bewältigung und Darstellung der als festgestellt angenommenen Tatsachen? Dies ist augenscheinlich eine empirische Frage.

Gerade hier ist der Glaube Kants und seiner Zeitgenossen an eine einzige Logik ausschlaggebend für ein Verstehen seiner Theorie. Wenn nur *ein* mögliches logisches System gegeben ist, muß seine Anwendung auf die Erfahrung dadurch bestimmt werden, daß wir Begriffe besitzen, „die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen; mithin kann ihre objektive Gültigkeit nicht a posteriori dargetan werden, denn das würde jene Dignität derselben ganz unberührt lassen . . .“⁴³⁾. Aber wenn es mehrere Systeme gibt (was eigentlich der Fall ist), worin analytische Beziehungen gelten, dann ist jede Anwendung wenigstens zum Teil eine empirische Tatsache. Hier haben die Analytiker ganz recht, solange nur Begriffe in Frage sind. Innerhalb jedes Systems ist ein apriorischer Satz analytisch; außerhalb jedes Systems ist ein Satz empirisch, aber deswegen nicht a priori. Wie für Hume, so für die Analytiker: wenn ein Satz eine Beziehung der Ideen oder Zeichen ausdrückt, ist er a priori und zudem analytisch; wenn ein Satz ein ‚matter of fact‘ ausdrückt, ist er synthetisch und mithin a posteriori. Soweit es nur eine Frage der Begriffe ohne Rücksicht auf reine oder empirische Schemata ist, stimmt Kant hierin mit Hume und den Analytikern überein. Gerade hier liegt der Kantisches Angriffspunkt an die Rationalisten, die Tatsachen aus bloßen Begriffen herausdeduzieren wollten.

Doch fiel Kant vielleicht in zwei Irrtümer. Er nahm unberechtigterweise an, daß die Analytizität der analytischen Urteile besonders selbstverständlich und evident sei, wenngleich es gewöhnlich der Fall ist, daß man erst untersuchen muß, ob ein Satz analytisch sei. Dieser Irrtum stammt von der angeblichen Vollständigkeit der metaphysischen Fachsprache her. Doch bemerkte Kant selbst, daß die Analytizität eines Satzes vom Grade der vorausgehenden Synthese abhängt⁴⁴⁾.

Eine merkwürdige Quelle der Kant zugeschriebenen Irrtümer liegt in seiner eigenen Unvorsichtigkeit im Gebrauch der Beispiele. Nachdem Kant uns gesagt hat, daß er Beispiele grundsätzlich vermeiden wollte, führt er

⁴²⁾ Mind and the World Order, S. 54; Analysis of Knowledge and Valuation, S. 22.

⁴³⁾ Kr. d. r. V. A 135/B 175.

⁴⁴⁾ Vgl. Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft (Erdmann Ausg., 1884), no. 503; auch (Schulzens) Rezensionen von Eberhardts Magazin (Akad. Ausg., XX. Bd.) S. 408—409.

sie doch an. Leider sind es die seine eigenen Thesen nicht erläuternden Beispiele, die den Stein des Anstoßes bilden. Am klarsten ist dies der Fall bei seinem „sieben plus fünf“-Beispiel; die angebliche Synthetizität des Satzes $7 + 5 = 12$ ist für die zentrale These der Kantischen Erkenntnistheorie nicht notwendig. Das Wichtige ist die Behauptung, die Kant klug und richtig (wie wir später sehen werden) in demselben Paragraphen der *Prolegomena* aufstellt: „Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematik alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen . . . , so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt wurden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst“⁴⁵⁾.

Es gibt noch andere Fälle irreleitender Beispiele, die man leicht herausfinden kann. Sie sind irreleitend, und es macht überhaupt nichts aus, was man in dem Begriffe von ‚Gold‘, ‚zwölf‘, ‚Körper‘ usw. ‚wirklich denkt‘. Das was eigentlich wichtig ist, ist der Satz, dessen Subjekt ein *reiner* Begriff ist, wozu weitere Erfahrung nichts beizutragen hat. Nur diese Urteile sind es, die auf alle Erfahrung überhaupt anzuwenden sind. D. h. sie sind die *allgemeingültigen* Urteile, die in jeder Erfahrung ihre Bestätigung finden und deswegen eine *einheitliche* Erfahrung erst möglich machen. (Solche apriorische Urteile oder Prinzipien fehlen grundsätzlich bei den Analytikern. Lewis — mit vielleicht einer Ausnahme — gibt eine pragmatische Rechtfertigung einiger solcher Prinzipien an; die einzige Ausnahme betrifft die Rechtfertigung der Gedächtniserkenntnis, die deswegen berechtigt ist, weil sie die zusammenhängende Erfahrung erst möglich macht — eine recht kantische Ausnahme⁴⁶⁾).

Demnach kann man wohl sagen, die meisten angegebenen Kantischen Beispiele der synthetischen Urteile *a priori* können unbeschadet des Kantianismus in analytische bzw. empirische Sätze übersetzt werden, wie es oft in der Tat schon in den Schriften der Analytiker geschehen ist. Doch gibt es die weiteren Prinzipien der ‚Analytik der Grundsätze‘, die nicht so übersetzt werden dürfen, denn sie beziehen sich auf die allgemeinen Grundlagen der empirischen Bestätigung überhaupt. D. h. sie machen eine einheitliche gleichförmige Gegenstandserfahrung erst möglich.

Angesichts dieser Tatsachen darf man vielleicht andeuten, hier gibt es einen Fall, der nicht selten in der Geschichte der Philosophie vorkommt: die beiden Parteien der Auseinandersetzung haben je ihr eigenes Recht. Die Urteile, die Kant beispielsweise angibt, sind nicht synthetisch *a priori* — darin sind die Kritiker im Recht. Aber die Urteile, die Kant sich gezwungen sieht, als synthetisch *a priori* zu bestätigen, d. h. Urteile, deren Subjekt kein Gattungsbegriff der empirischen Gegenstände ist, sind gerade diejenigen, die bei den Kritikern ganz fehlen, ohne daß ein Surrogat zu finden ist.

⁴⁵⁾ Prolegomena § 2 c 2).

⁴⁶⁾ Für die pragmatische Rechtfertigung, s. *Analysis of Knowledge and Value*, S. 17; für die Ausnahme s. auch S. 362.

Am Schluß wollen wir versuchen, die Beziehung zwischen der Idee des formalen Systems und der des transzendentalen klarzulegen, um die Rolle der synthetischen Grundsätze a priori zu zeigen. Innerhalb eines formalen Systems, wie die Analytiker es aufbauen wollen, unterscheidet man zwei Klassen notwendiger Sätze. Sie sind erstens die Postulate, zweitens die logischen Folgen davon.

a) Wenn ein Postulat oder eine Definition einen erlaubten Zeichengebrauch oder eine erlaubte Umformung bestimmt, ist die Behauptung von empirischen Daten unabhängig und durch keine empirische Beobachtung zu verbessern oder zu berichtigen. Aber solch ein Satz kann nicht als analytisch angesehen werden; er ist eine Synthese der sprachlichen Bedeutungen, die nicht vorher zusammengebracht worden sind. Unter der Annahme, daß solche Sätze ein System der Bedeutung *stiften*, sind die Sätze nicht analytisch, denn nichts für eine Analyse ist vorhergegeben worden. Man kann wohl bekunden, solche Konventionen seien überhaupt nicht Sätze. Aber wenn ihre Wahrheit in Frage kommt, wie im Falle man das System interpretieren und empirisch anwenden will, dann ist ihre Bedeutung als synthetisch anzusehen; außerdem sind sie ihrem Ursprung und ihrem erkenntnistheoretischen Verhalten nach auch a priori.

Man kann mit Lewis zusammen diese Sätze als Explikationen vorher festgesetzter Bedeutungszusammenhänge ansehen. In diesem Falle können sie klar synthetisch im Sinne Kants sein. Wenn man, Lewis folgend, annähme, daß der wesentliche Zusammenhang der Bedeutungen schon gegeben ist, so würden die Sätze diese Bedeutungen herausarbeiten, und demnach müßten sie analytisch im Sinne Lewis' sein. Doch setzen sie eine vorhergehende Synthese der Bedeutungen voraus. Deswegen finden wir zwar bei Lewis nicht die bestrittenen synthetischen *Urteile* a priori, aber man spürt doch dabei gewisse synthetische *Begriffe*, deren Synthese unempirisch und a priori stattgefunden haben muß.

b) Die Folgen dieser Sätze müssen gewiß als analytisch betrachtet werden. Man muß einfach zustimmen, daß die Lehrsätze eines wohlgebauten Systems wenigstens sprachlich analytisch sind, und diese Art der Analytizität ist die einzige, die hier in Frage kommt. Man kann sich nur wundern, warum Kant dies einmal so klar einsah (vgl. die oben zitierte Stelle von den Prolegomenen) und es doch nachher vernachlässigte und sogar verneinte.

Andere Sätze, die als empirische Urteile entstanden sind, können durch eine Umformung des ganzen Systems in dem Hauptpunkt eingebaut werden, um sich in Zukunft als Postulate verhalten zu können. Der Prozeß, worin dies historisch geschieht, ist klar in einem Buche von Arthur Pap dargelegt⁴⁷⁾. Aber Kant in der schon oben angeführten Schulz'schen Rezension und auch Lewis⁴⁸⁾ haben die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß die erkenntnistheoretische Sachlage dadurch nicht gründlich verändert wird. Denn solche induktiv festgestellten Urteile sind weder vor noch nach

⁴⁷⁾ The A Priori in Physical Theory (New York, 1946).

⁴⁸⁾ Mind and the World Order, S. 400; Analysis of Knowledge and Valuation, S. 116.

der systematischen Umformung sicher, und da ihr Ursprung in der Erfahrung dieser zufälligen Welt liegt, taugen sie nicht für eine allgemeine Gesetzgebung; denn ein analytischer Satz soll in jeder möglichen Welt gelten.

Deswegen kann man nicht erwarten, daß die Fortschritte im formalen Verstehen der Naturwissenschaften oder der „Soziologie des Wissens“ einen radikalen Umsturz der Begriffe der tiefliegenden Kategorien veranlassen werden. Doch darf man gewiß nicht die Kantische Dogmatik mit Bezug auf irgendeine einzige Kategorientafel nachahmen: „the easily recognized categories do not cover the easily recognized distinctions“⁴⁹⁾. Aber auf der anderen Seite erlaubt die Gleichsetzung des Analytischen und des Apriorischen keine Erwartung, daß einige empirische Tatsachenberichte schließlich als a priori angesehen werden müssen. In diesem Punkte sind Kant und Lewis (wenigstens in seinem letzten Buche) einig, obgleich sie dafür diametral entgegengesetzte Gründe angeben. Selbstverständlich könnten solche Umstürze der Kategorientafeln stattfinden, wenn es nur auf die sprachliche Analyse der formalen Strukturen von wissenschaftlicher Erkenntnis ankäme. Solche Umformungen sind von einigen Analytikern nicht nur erwartet, sondern zum Teil auch versucht worden. In bezug darauf stehen Kant und Lewis beisammen, in innerer Einstimmigkeit gegen die übrigen Analytiker. Man darf wohl erwarten, daß das Erbgut Kants in der Auseinandersetzung zwischen den Anhängern und den Gegnern Lewis' zur Verfügung der Lewis'schen Partei stehen wird.

⁴⁹⁾ „Logic and Pragmatism“, S. 47. Für eine Erörterung der ganzen Frage der Kategorienveränderungen, einschließlich der Lewis'schen Meinung darüber, vgl. Arthur Child, „On the Theory of Categories“, *Philosophy and Phenomenological Research*, VII, 316—335 (1946).

ZUM PROBLEM DES MATERIALEN IN DER ETHIK KANTS

von Alwin Diemer, Mainz

Einer der Hauptvorwürfe, die immer wieder gegen die Philosophie Kants im allgemeinen und seine Ethik im besonderen erhoben werden, ist der des (absoluten) Formalismus, an den sich dann die Menge der weiteren Vorwürfe wie Subjektivismus, Relativismus, Nominalismus u. dgl. anschließen. Dieser Vorwurf ist seit Kants Zeiten — man denke vor allem an Schleiermachers Kritik — nie verstummt und in unseren Tagen besonders durch Schelers Kampf gegen den „Formalismus in der Ethik“ und für eine „materiale Wert-Ethik“ wieder in den Vordergrund getreten. Ihm haben sich dann eine Reihe anderer Philosophen angeschlossen. Diesen gegenüber ist die Zahl derer viel geringer, die diesen Vorwurf zurückwiesen oder zumindest einschränkten und auf materiale Elemente in der Kantischen Ethik hinwiesen¹⁾.

Bei allen derartigen kritischen Auseinandersetzungen ist nun die erste Forderung die nach einer möglichst eindringlichen Klärung der strittigen Grundposition und ihres geistigen Hintergrundes, aus dem heraus sich erst die einzelnen Begriffe und Elemente in einem dem ursprünglich intendierten Sinne möglichst nahekommenen Verständnis erarbeiten lassen. Und dies gilt gerade für Kant. Auf keinen Fall aber geht es an, zunächst die „Idee einer formalen Ethik überhaupt“ zu entwerfen und dann einfach die Kantische Ethik als deren Prototyp zu nehmen und demgemäß zu kritisieren. Einem solchen Vorhaben gegenüber erhebt sich die unabweisliche Forderung: „Zu den Sachen selbst“, d. h. „Zu Kant selbst“.

Eine solche erforderliche Sichtung ist eine allgemeine, die das gesamte philosophische Anliegen Kants in seiner Entwicklung im Auge hat, und

¹⁾ Vgl. G. Anderson, Die „Materie“ in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik, Kantstudien XXVI (1921) S. 289; A. Liebert, Kants Ethik, Berlin 1931 S. 36: „In einem tieferen Sinne betrachtet ist aber die Kantische Ethik gar nicht formalistisch.“

Neuerdings O. F. Bollnow, Konkrete Ethik, Zeitschr. f. philos. Forschung Bd. VI/3 S. 328: „Aber auch die Kantische Ethik ist bekanntlich gar nicht so eindeutig formal, wie sie der Wertethik erschien...“.

Gänzlich ablehnen müssen wir: M. Laupichler, Die Grundzüge der materialen Ethik Kants, Berlin 1931.

Zur Kantkritik Schelers vgl. neuerdings: I. Heidemann, Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers, Diss. Köln 1948 S. 208: „Die Kritik Max Schelers zielt am Gehalt der Kantischen Ethik vorbei ins Leere... Der Kritik Schelers kommt das besondere Verdienst zu, nicht nur die Probleme des Materialen mit einer Fülle von Phänomenuntersuchungen aufgerollt zu haben, sondern auch den Blick hinzulenken auf das Materiale der Kantischen Ethik...“.

eine besondere, die dann von da aus das Problem des Materialen anzugehen versucht. Was die erste betrifft, so unterscheidet man bekanntlich im Denken Kants eine vorkritische und eine kritische Epoche. Während nun die erste in allgemeiner Hinsicht und in Hinsicht auf die Entwicklung einzelner Probleme — vor allem ethischer Probleme — schon ziemlich eingehend bearbeitet worden ist, erscheint die kritische Epoche — abgesehen von einzelnen kleineren Ansätzen — auch heute noch weitgehend als eine geschlossene Einheit: es ist die Zeit, in der „die“ Kantische Philosophie entstanden ist. Ein näheres Zusehen aber zeigt, daß dem gar nicht so ist: vielmehr findet sich, wie bei aller lebendigen Philosophie, ein stetes Auf- und Umbauen von Problemen und Begriffen, ja wir glauben sogar, daß sich innerhalb der sogenannten kritischen Epoche ein entscheidender Umbruch in der Weiterentwicklung des Kantischen Anliegens vollzieht, ein Umbruch, der sowohl für das Kantische Philosophieren selbst als aber auch für die Weiterentwicklung des allgemeinen Philosophierens von entscheidender Bedeutung zu sein scheint. Gerade hier will die vorliegende Untersuchung ansetzen und aus dem Rahmen einer allgemeinen Darstellung der Entwicklung des Kantischen Denkens ein Sonderproblem herausnehmen, das eines der umstrittensten ist und das sich vielleicht von der neuen Sicht aus einer Lösung näher bringen läßt; denn — das sei vorweg bemerkt — nicht eine fertige Lösung soll hier geboten werden, es sollen vielmehr von einer neuartigen Sichtung Kants aus einige Hinweise und Bemerkungen zu diesem Problem entwickelt werden.

Bei einer näheren Überschau über die im Laufe der kritischen Epoche nacheinander erscheinenden Werke Kants zeigt sich bald, daß dieselben nicht einfach Bearbeitungen von Teilbereichen und -problemen „des“ Systems der Kantischen Philosophie sind; vielmehr bringt jedes neue Werk neue Ergebnisse, neue Sichten, wirft neue Probleme auf und führt so auf neue Wege: die *Kritik der reinen Vernunft* will ihrem ersten Ansätze nach absolut ein Ganzes sein: die kritische Grundlegung „der“ Philosophie als Wissenschaft. Aber die Systematik, die dann daraus versucht wird und zu der Ausbildung der Metaphysik der Natur und der der Sitten führen soll, bleibt gerade bei der letzteren auf halbem Wege stehen und führt zunächst nicht zu einer Metaphysik der Sitten, sondern in einer gewissen Rückwendung zunächst zur Ausbildung einer neuen Kritik, die nun zusammen mit der ersten das Ganze kritisch fundieren soll. Aber alte Probleme, im Verein mit solchen, wie sie sich aus der *Kritik der praktischen Vernunft* ergeben hatten, führen schließlich zu einer dritten Kritik. Und nun kann sich endlich in der Einheit der drei kritisch bearbeiteten Gemütskräfte der systematische Aufbau einer Metaphysik begründen; denn das darf bei aller Berücksichtigung des Kantischen „Kritizismus“ nie übersehen werden, soll nicht sein ganzes philosophisches Anliegen von Grund auf verkannt werden: nicht um eine Kritik als solche, eine Kritik um der Kritik willen geht es Kant, sondern um eine Kritik als Ermöglichung einer Metaphysik, „die als Wissenschaft wird auftreten können“.

Demgemäß lassen sich in der Entwicklung des Kantischen Denkens zwei Grundtendenzen feststellen, von denen die erste, die kritische, der zweiten, der systematisch-metaphysischen, voraufgeht, wie sie andererseits

wieder ganz auf sie hin gerichtet ist. Die erste ist der kritische Rückgang vom Vorgegebenen auf die Bedingungen seines Seins bzw. seiner Erfahrung, der Rückgang von außen bzw. unten nach innen bzw. oben, vom a posteriori zum a priori, von der Sinnlichkeit als der primären Gegebenheit über Einbildungskraft, Verstand, Urteilskraft zur Vernunft als dem letzten Grunde, der Vernunft, die sich erst in moral-praktischer Hinsicht d. h. als Freiheit in ihrem eigenen Wesen zeigt. Erst von hier aus kann dann die systematische Entwicklung einer Metaphysik erfolgen, die als immanentes Telos dem Philosophieren Kants vorgegeben ist.

Grundsätzlich geht die Zeit des kritischen Philosophierens voraus: es beherrscht die siebziger und achtziger Jahre, während dann die neunziger weitgehend von der systematisch-metaphysischen Tendenz bestimmt sind, die zuweilen so stark ist, daß sich direkt ein gewisser Dogmatismus bemerkbar zu machen scheint²⁾). Diese Tendenz ist es dann auch, die das ganze Philosophieren des *Opus postumum* beherrscht, ein Werk, das in seiner Torsohaftigkeit bereits in dem metaphysischen Philosophieren des Idealismus steht.

Der Großteil der Darstellungen der Kantischen Philosophie im allgemeinen und so gut wie alle Darstellungen der Kantischen Ethik im besonderen gehen vom Kritizismus Kants aus; für sie ist das Fundament der Kantischen Philosophie die *Kritik der reinen Vernunft*. Demgegenüber glauben wir, daß sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* ein entscheidender Umbruch vollzieht, der es ermöglicht, nicht mehr von der kritischen Ebene, sondern von der metaphysischen Ebene aus an das Problem der Moral heranzugehen: dieser Umbruch besteht in dem Wandel des Freiheitsbegriffes. Nach der Lehre der *Kritik der reinen Vernunft* ist jeglicher Vorstoß in das Gebiet des Intelligiblen — und dies ist ja das Sittliche — unmöglich, da alle diesbezüglichen Begriffe nur Ideen und demgemäß nur von regulativer Bedeutung sind. Freiheit als der Grundbegriff des Sittlichen ist auch eine solche regulative Idee, die wir zwar postulieren müssen, die wir aber „als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen“³⁾ können, „Freiheit (ist) nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft“⁴⁾ ist. — Ganz anders ist demgegenüber die Lehre der *Kritik der praktischen Vernunft* und erst recht der *Kritik der Urteilskraft*: jetzt ist Freiheit nicht mehr Idee, nicht mehr Postulat im eigentlichen Sinne, wie es die Postulate der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes

²⁾ Vgl. G. Anderson, Kants Metaphysik der Sitten — ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule, *Kantstudien* XXVIII/1/2 (1923) S. 41.

³⁾ GMS S. 77.

Wir zitieren nach folgenden Ausgaben:

Kr.d.r.V. — Phil. Bibl. Bd. 37

Kr.d.pr.V. — Phil. Bibl. Bd. 38 (1929)

Kr.d.U. — Phil. Bibl. Bd. 39a (1948)

GMS (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) — Phil. Bibl. Bd. 41 (1945)

MS (Metaphysik der Sitten) — Phil. Bibl. Bd. 42 (1919)

⁴⁾ GMS S. 85.

sind⁵⁾). Freiheit ist vielmehr „Wirklichkeit“, ist ein „Faktum“ der reinen Vernunft, das „erfahren“ und dessen „Realität“ „bewiesen“⁶⁾ wird.

Damit aber ist der eigentliche Kritizismus an einer entscheidenden Stelle überwunden; denn nun ist der erste Brückenkopf ins Gebiet des bislang transzendenten Intelligiblen geschlagen. Die jetzt einsetzende systematische Tendenz strebt mit innerer Notwendigkeit dahin, diesen Brückenkopf mehr und mehr zu erweitern, eine Tatsache, die eine Reihe von Umgestaltungen im Gefolge hat. Denn einmal wird jetzt der bislang nur regulativ fungierende Bereich des Intelligiblen mehr und mehr zu einem — wenn auch zunächst nur in praktischer Hinsicht — konstitutiv fungierenden umgewandelt, was wiederum nicht ohne Rückwirkung auf die Konstitution des Naturbereiches bleibt: man denke nur an die Problematik der *Kritik der Urteilskraft*, besonders was die Probleme der Teleologie betrifft, an die sich dann andere wie Geschichtlichkeit u. dgl. anschließen. Tauchen so im Bereich der Natur Elemente der Freiheit auf, so werden umgekehrt Momente der Natur, die bislang als rein empirische betrachtet werden, in den Bereich des Apriorischen mit hereingenommen, so wie es sich etwa an der Aetherdeduktion im *Opus posticum* zeigt.

Natürlich haben diese Veränderungen als Voraussetzungen einige andere grundlegende, von denen u. E. die entscheidendste die Sinnverschiebung im Vernunfts begriff darstellt, die mit der Wandlung des Freiheitsbegriffes in der *Kritik der praktischen Vernunft* anhebt, ohne sich allerdings bei Kant selbst bis zur letzten Konsequenz durchzusetzen: denn jetzt gibt das transzendentale Bewußtsein, dessen oberstes „Vermögen“ die Vernunft bislang war, seine eigentliche führende Rolle als „kritische“ Instanz mehr und mehr an die Vernunft selbst ab, die jetzt mehr und mehr als absoluter Seins- und Erkenntnisgrund zu fungieren beginnt. Das Bewußtsein selbst wird dabei zum metaphysischen Ort, in dem sich die Vernunft konkretisiert. Damit beginnt die Umgestaltung des „idealistischen Individualismus“ (Fichte) zum objektiven Idealismus.

Erkennen wir diese Tatsachen — wenn auch nur in ihrem Ansatz — an, dann ergeben sich für eine Betrachtung der Moral grundsätzlich neue Perspektiven. Zwar haben alle bisherigen derartigen Unternehmen das „Wort“ Kants auf ihrer Seite, aber wir glauben, von der neuen Sicht her mehr dem „Geiste“ Kants entsprechen zu können, der ja auf eine Metaphysik im Sinne des transzendentalen Idealismus abzielte. — Wenn dabei eine solche Interpretation als eine zu idealistische Sicht, vielleicht sogar Verzeichnung Kants erscheinen mag, so muß auf der anderen Seite bedacht werden, daß die ganze bisherige Betrachtungsweise Kants — abgesehen von einzelnen Versuchen, die das metaphysische Anliegen wieder in den Vordergrund stellen (Heimsoeth u. a.) — doch zu einseitig vom Kritizismus bestimmt ist und damit u. E. dem eigentlichen Anliegen, das ein metaphysisches ist, nie gerecht werden kann, wie sich nirgends deutlicher zeigt als in den ganzen Kantbildern des Neukantianismus.

⁵⁾ Vgl. dazu Kr.d.pr.V. S. 4; auch Kr.d.U. S. 322.

⁶⁾ Kr.d.pr.V. S. 4: „..., daß Freiheit wirklich ist“ ... Freiheit ist die „ratio essendi“ des Sittengesetzes.

Sein bestimmt sich für Kant zunächst — vor aller Sonderung in Vernunft-Sein an sich als intelligibles Sein und Natur-Sein als reales Sein sowie ihrem gegenseitigen Aufeinander-bezogen-Sein — als Unter-Gesetzen-Stehen. Das Wesen des Seins ist das Gesetz. Der transzendentale Grund aber des Gesetzes ist die Vernunft, so daß sie also der Grund des Seins ist. Sie ist es daher, die allem Seienden sein Sein „bestimmt“ und es in seine Wahrheit bringt. So ist also Vernunftgesetzlichkeit an sich immer Seinsgesetzlichkeit. Das besagt aber nichts anderes, als daß also alle moralische Gesetzlichkeit als eigentliche Vernunftgesetzlichkeit an sich, d. h. primär, nicht ein Sollen darstellt, sondern eine Seinsgesetzlichkeit bekundet. Ein „heiliger Wille“ als das „Urbild“, das rein unter Vernunftgesetzlichkeit steht, kennt kein Sollen, es steht vielmehr unter Gesetzen, die gleich den Naturgesetzen des endlichen Seienden mit absoluter Notwendigkeit bestimmen. Ein Sollen taucht erst dort auf, wo Vernunft gewissermaßen sich selbst in ihrem Anderssein gegenübertritt; Sollen ist der Ausdruck der nicht totalen Bestimmtheit des Menschen von der Vernunft an sich her.

Denn Sein als solches „ist“ in den zwei Weisen des eigentlichen Vernunft-Seins als des intelligiblen Seins und des Natur-Seins als des realen Seins. Dabei ist es so, daß das erste sich selbst Gesetz und damit Grund seiner selbst ist. D. h. Vernunft ist sich selbst Zweck, Vernunft ist autonom, Vernunft ist Freiheit. Diesem An-sich-Sein steht Natur-Sein als das Anders-Sein gegenüber, das aber als solches wesensnotwendig auf jenes verwiesen ist und damit heteronom ist⁷⁾.

Wirkliches Sein, so wie es im Menschen „erscheint“, der — um einen Ausdruck des *Opus postumum* zu gebrauchen — gewissermaßen die „Copula“ der Welt darstellt, steht somit unter der beiderseitigen Gesetzlichkeit von *Autonomie* und *Heteronomie*, wobei das Wesen des Natur-Seins in seiner Hin- und Unterordnung zur Vernunft besteht. Erst aus einer Verkehrung der Seinsordnung im Menschen ergibt sich die Möglichkeit des „Bösen“. Denn „gut“ und „böse“ sind keine vorgängigen Begriffe, sondern bestimmen sich erst sekundär von der Seinsgesetzlichkeit der Vernunft her, indem das Seins-Gemäße als gut, das Nicht-Seins-Gemäße als böse bezeichnet wird.

Daß Natur bzw. Sinnlichkeit an sich nicht böse sind, zeigt sich — darauf sei nur kurz hingewiesen — besonders darin, daß ja das höchste Gut, das wir in diesem Zusammenhang (als „Ideal“) als das An-und-für-sich-Sein der Vernunft bezeichnen könnten, als der absolute Selbstzweck der Vernunft nicht die Heiligkeit als qualitative Totalität der Vollkommenheit allein, sondern auch die Seligkeit (als synthetisch gefordert) mit umfaßt, wodurch sich erst die quantitative Totalität ergibt. Von hier aus gesehen ergibt

⁷⁾ Vgl. Kr.d.pr.V. S. 51: „Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur ebenderselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören....“

sich dann auch die Möglichkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Grunde des Sich-Entlassens der Vernunft in das Anders-Sein der Natur, d. h. des faktischen Auseinanderseins von Vernunft und Sinnlichkeit in der Wirklichkeit bzw. im Menschen. Während Kant das Faktum noch weitgehend als eines der großen Rätsel hinnimmt, versuchen es dann seine Nachfolger einsehend vom Endzweck her zu lösen.

Die Verwiesenheit der Natur auf Vernunft zeigt sich auch deutlich in der Form der „Erscheinung“ der Vernunft in ihrem Anderssein, in der Achtung: ihre Aufgabe, die einerseits negativ ist gegenüber und in der Verbundenheit mit der positiven Aufgabe der Einsicht des kategorischen Imperativs und doch zugleich auch wieder positiv in der Setzung der Vernunft als Triebfeder der Handlung, ist es gerade, der Natur bzw. der Sinnlichkeit ihr Anders-sein d. h. ihre Un-wahrheit und damit zugleich ihre wesensmäßige Hinordnung auf das Sein der Vernunft zu offenbaren. Von hier aus versteht sich auch die doppelgesichtige Funktion der Achtung, die an sich eine ist, sowohl in der *Kritik der praktischen Vernunft* als auch in der *Kritik der Urteilskraft*. Es ist interessant, wie sich diese Offenbarung auf zweierlei Weise vollziehen kann: einmal vom Moralischen her, insofern hier durch die Demütigung d. h. Unterordnung des Sinnlichen die Vernunft als Sittlichkeit durch ihr Anderssein gegenüber dem Anderssein — als Negation (= Demütigung) der Negation (= Sinnlichkeit) — als positive Triebfeder fungiert. Umgekehrt erwächst Achtung vom Aesthetischen her in erster Linie durch eine gewisse Überdimensionierung der Natur — das wilde Chaos verweist doch am ersten auf die Idee des Erhabenen als des Weges zur Sittlichkeit.

Ist so Vernunft an sich autonom, Natur aber auf Vernunft seinsmäßig verwiesen, so erhebt sich umgekehrt jetzt die Frage nach dem Sein der Vernunft gegenüber dem Sein der Natur in dem Sinne, in dem Kant Vernunftsein und damit wahres Sein überhaupt als „Ideal“ bezeichnet, von dem aus und auf das hin das Sittengesetz dem Menschen im Modus des Sollens „erscheint“. Worin besteht nun das Sein dieses Ideals? Es ist die gleiche Frage, die sich analog für die Wertphilosophie erheben müßte, von dieser aber so gut wie ganz übergangen wird: worin besteht das Sein der Werte? Mit der Postulierung eines idealen Seins als eines absoluten Seins oder auch eines Geltens ist auf keinen Fall die Frage beantwortet; denn dadurch, daß zwei Seinsweisen gegenübergestellt werden, bleibt die Frage der gegenseitigen „Beziehungen“ nach wie vor offen. Diese kann nur von einem übergreifenden metaphysischen Grunde her beantwortet werden.

In der Entwicklung eines solchen kann dann der Idealismus auch eine Antwort geben, insofern für ihn das wahre Sein das Sein der Vernunft ist, auf das alles Natursein als reales Sein hingeordnet ist. Daraus ergibt sich dann auch der Sollenscharakter des sittlichen Ideals, wie es sich in der Pflicht bekundet. Demgegenüber kann keine Wertphilosophie den Sollenscharakter der Wertforderung begründen, und es ist interessant, wie gerade Scheler in seiner Weiterentwicklung notwendig zu einem metaphysischen

Idealismus gedrängt wird⁸⁾). Genau so wie umgekehrt die Kantische Ethik von einem „idealistischen Individualismus“ zu einem objektiven Idealismus als Begründung einer autonomen Sittlichkeit hintendert.

Ist somit sittliche Gesetzlichkeit an sich Seinsgesetzlichkeit, so müssen wir uns zunächst in dem Bereich bewegen, in dem es noch kein Sollen gibt, d. h. im Bereich der Vernunft als solcher: sie hatte sich durch ihre Autonomie als Freiheit bestimmt, da sie Grund ihrer selbst und damit eigener absoluter Selbstzweck ist. Zur Richtigstellung einiger Mißverständnisse bedarf der Begriff der Freiheit hier einiger Bemerkungen, die an sich überflüssig sein müßten. Der häufigste Fehler besteht darin, daß man den Kantischen Freiheitsbegriff im Sinne der Willkür, des liberum arbitrium versteht. Daraus resultiert dann der beliebte Vorwurf gegen den „leeren“ Formalismus Kants: ist Freiheit Autonomie, dann ist ja jeder Mensch selbstherrlich, jeder kann tun und lassen, was er „will“, es kann notwendig keine materialen Wertqualitäten mehr geben.

Dazu muß zunächst gesagt werden, daß Freiheit nicht Willkür, sondern absolute Notwendigkeit ist, „intelligible Ordnung“⁹⁾). Willkür ist überhaupt erst dort, wo Vernunft und Natur zusammentreffen, und hier gibt es nur Entscheidung zur Freiheit oder Unfreiheit. Gott als das heilige und somit absolut freie Wesen, das demgemäß auch kein Sollen kennt, hat keine Willkür, sondern „ist“ und handelt aus absoluter Seinsgesetzlichkeit. Freiheit ist somit absolute Notwendigkeit des Gesetzes aus Vernunft, die wesensmäßig — das ist die metaphysische These aller Philosophie — nur eine und als solche einheitlich ist. Daher kann auch die Gesetzlichkeit der Freiheit nur eine sein, d. h. sittliche Gesetzlichkeit muß notwendig allgemein sein.

Wird nun der Begriff der Freiheit schon weitgehend falsch verstanden, so um so mehr noch der der Allgemeinheit, so wie im kategorischen Imperativ als Kriterium die „allgemeine Gesetzgebung“ gefordert wird. Denn meistens wird dieselbe verstanden im Sinne der generalitas, anstatt daß sie im Sinne der notwendigen universalitas genommen wird. Auch daraus resultiert auf der einen Seite der bekannte Vorwurf, daß dann doch ein jeder wie er will (Freiheitsbegriff!) sich ein solches mögliches Allgemeingesetz zurechtlegen könne, der Verbrecher so gut wie der sittlich vollkommene Mensch. Warum sei nicht eine Gesellschaft möglich, in der eine Maxime wie etwa die, jeden übers Ohr zu hauen, möglich wäre, eben unter der Voraussetzung, daß jeder darum wisse. Umgekehrt aber wirft man in diesem Zusammenhang Kant wiederum vor, daß er sich hiermit notwendig in den Bereich des Empirischen begeben müsse; denn nur dort sei es möglich, mögliche Weisen des Sichverhaltens zu finden und sich gegebenenfalls vorzustellen. — Gegenüber diesen Vorwürfen, die letztlich wieder im Vorwurf des „leeren“ Formalismus enden, verteidigen andere wieder gerade diese Leerheit als die Offenheit der Kantischen Ethik für eine jede mögliche Moral. Sie sehen gerade darin deren Größe, daß sie sich auf kein bestimmtes „Moralsystem“ festlege, sondern einer Vielfalt möglicher Moralen Raum biete.

⁸⁾ Vgl. „Stellung des Menschen im Kosmos“.

⁹⁾ Kr.d.pr.V. S. 50.

Aber alledem — dem pro wie dem contra — gegenüber gilt es festzu stellen, daß Allgemeinheit als universalitas nicht besagt Gültigkeit für alle Menschen — das ist erst eine sekundäre Folge. Vielmehr muß die Universalität in sich selbst ihren bestimmenden Grund tragen; das Kriterium dafür ist nach Kant der Satz des Widerspruches¹⁰), der aber gerade hier im rechten Sinne verstanden werden muß, soll nicht daraus wieder der Vorwurf der Intellektualisierung des Moralischen resultieren: eine Handlung ist sittlich, oder es müßte eigentlich heißen, eine Handlung zeugt für die Sittlichkeit der zugehörigen Maxime als Ausdruck einer sittlichen Persönlichkeit, wenn sie sich selbst nicht widerspricht. Nehmen wir ein Beispiel: die Lüge oder das Nichthalten von Versprechungen: nicht darum geht es hier, ob sich ein Zusammenleben ausdenken ließe, bei dem jeder lügen könnte, da man sich ja entsprechend einstellen könne, d. h. wo keiner damit rechne, daß der andere ihm die „Wahrheit“ sage. Darum geht es hier auf keinen Fall, vielmehr darum, daß im lügenden Sagen das Gesagte dem Sinn des Sagens widerspricht. — Es ist genau das gleiche beim Nichthalten von Versprechen bzw. um das Nichthalten-Wollen — es geht ja nicht um die Handlung als solche, sondern um die entsprechende Maxime. Auch hier würde eine solche Maxime dem „Sinn“ des Versprechens widersprechen und somit das Versprechen als solches aufheben, „mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse“¹¹).

Daraus ergibt sich dann auch das Wesen des kategorischen Imperativs, „jener furchtbar erhabenen Formel in ihrer Leere“ (Scheler), seine ontologische Begründung, losgelöst von seinem Sollenscharakter. Das grundsätzliche Mißverständen desselben, besonders von Seiten der Wertphilosophie, besteht darin, daß man — wie die Bemerkung Schelers deutlich zeigt —, dieser „leeren Formel“ die Fülle der Wertmaterien gegenüberstellt. Aber gerade dies ist grundfalsch; denn diesem Imperativ — der wesensmäßig in einer Seinsordnung begründet ist — steht nicht die Fülle der Werte gegenüber, sondern die Evidenz der Wertschau und des Wertvorzuges. Die Wertphilosophie, d. h. hier Scheler, beruft sich auf die unmittelbare Evidenz, ohne einen Grund dieser Evidenz angeben zu können. Gerade nach diesem aber fragt Kant: Worin besteht das Wert-Sein des Wertes, was macht seine Verbindlichkeit aus, was ist es, daß sich im Wert, der als sittlicher Wert mit einer Sollensforderung an mich herantritt, auch eine Seinsgesetzlichkeit bekundet? Es mag hier dahingestellt sein, wer dem ethischen Anliegen gerechter wird, der kritische Kant oder die Berufung auf die unmittelbare Evidenz der Wertgegebenheit, die jedem, dem diese Evidenz nicht gegeben ist, einfach „Wertblindheit“ vorwirft. Die Enge — so könnte man einmal etwas übertrieben sagen — des kategorischen Imperativs ist das Tor, durch das uns die Fülle der sittlichen Materien im Mantel der sein-sollenden Pflicht entgegentritt.

¹⁰) Vgl. z. B. GMS S. 46: „Da sehe ich nun zugleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse.“ (Unterstr. v. V.)

¹¹) GMS S. 22.

Natürlich hat der Unterschied beider Philosophen noch einen systematischen Grund: das erkennende Vermögen des endlichen Menschen ist der Verstand; er ist diskursiv, daher sind auch die obersten Elemente der Ethik Grundsätze und nicht Begriffe (im Sinne von Werten). Ein absoluter Wille bzw. eine heilige Person kennt keinen kategorischen Imperativ als ein Sollen, sie hat — um in Analogie zu reden — absolut unmittelbare Wertevielfalt, was ja im Grunde nichts anderes ist als die Bekundung des Wesens des kategorischen Imperativs als eines Seinsgesetzes¹²⁾.

Bei alledem darf aber Folgendes nicht übersehen werden: neben dem kategorischen Imperativ fungiert ja immer zugleich auch die Achtung, die gewissermaßen eine Art unmittelbarer „Wertschau“ darstellt; denn in ihr zeigt sich einmal die unmittelbare Gegebenheit des (objektiven) Zweckes an sich, der dann sekundär zur Triebfeder wird. Auf der anderen Seite aber zeigt dabei die Achtung, wie unberechtigt der beliebte Vorwurf ist, die Kantische Ethik stelle in ihren Mittelpunkt nicht das Sein der Person, sondern die Leistung, wo es doch nichts Gutes in der Welt gäbe als den guten Willen. Es zeigt sich aber, daß es Kant einmal nie auf die Handlung als solche ankommt, sondern immer nur auf die Maxime derselben, deren Gesamt ja eben die „Gesinnung“ als Weise des Seins der Person ist. Und gerade die Achtung zeigt zugleich, daß es Kant immer um den „absoluten Wert“ der Person geht, um die „Idee der Persönlichkeit“¹³⁾, wobei sich wiederum die Frage erhebt, ob hierbei die Persönlichkeit nur im Sinne einer „allgemeinen“ Person zu verstehen ist, die alles individuelle Personsein mit seiner materialen Fülle vertilgt. Wenn auf die Frage auch erst später eingegangen werden kann, so kann doch hier schon gesagt werden, daß solche Vorstellungen auch wieder den falsch verstandenen Begriff des Allgemeinen zur Voraussetzung haben.

Denn das Allgemeine in dem oben entwickelten Sinne steht ja keineswegs als leere Formel der Fülle der Wertqualitäten gegenüber, die als sittlich irrelevant abgelehnt werden, sondern das Allgemeine versteht sich ja notwendig zugleich immer auch von seinem Korrelat, dem Begriff des Besonderen, her. Nun ist der Begriff des Allgemeinen in seinem Verhältnis zum Besonderen in zweierlei Hinsicht möglich: das Verhältnis kann das der Subordination und das der Koordination sein. Das erste ist das logische Verhältnis, so wie es sich besonders in der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt. Demgegenüber gilt für die praktische Allgemeinheit das Gesetz der Koordination. Das wahre Sein ist das Sein der vernünftigen Wesen rein als solche in der Koordination als ein Reich, das ja die „systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze“¹⁴⁾ ausmacht. Das Ideal des wahren Seins ist demnach das „Volk

¹²⁾ Vgl. Kr.d.pr.V. S. 96: „Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für das Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht“. Vgl. auch ebd. S. 37/38, S. 141.

¹³⁾ Kr.d.pr.V. S. 102. Vgl. auch Kant WW. Akademieausgabe Bd. 19 S. 103: „... Daher nichts einen absoluten Wert als Personen...“.

Gottes“ als ein „ethisches gemeinses Wesen“¹⁵⁾, das sich als die Totalität der Wahrheit seiner „Glieder“ konstituiert.

Nun war dieses Verhältnis bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* zugleich als das von Form und Materie bezeichnet worden, wenn es heißt: „In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form“¹⁶⁾. Es erweist sich somit, daß das sittliche Ideal als oberster Grund des sittlichen Seins somit an sich gar nicht in einer absoluten Leere bzw. einer alle Individualität verwischenden Überperson besteht, sondern vielmehr in der Totalität der Koordination der materialen Fülle der jeweiligen Personen in ihrer Wahrheit.

Dieses Seinsgesetz zeigt sich auch deutlich in seinem Niederschlag als „Tugendpflichten gegen andere“; denn hierbei kann ich ja den anderen nur hinsichtlich seiner Glückseligkeit als äußerer Bedingung seiner Freiheit fördern, während er in seinem Sein an sich nur aus sich heraus bestehen und handeln kann; denn als er selbst muß jeder in seiner Individualität sein. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, wie man auf der einen Seite Kant immer wieder einen moralischen Individualismus vorwirft und im weiteren Verlauf dann zur Feststellung kommt, daß die Leerheit des Kantischen Formalismus, aus der man, wie gesagt, den Vorwurf des Individualismus ableitete, die materiale Fülle des individuellen Personseins vollkommen nivelliere.

Demnach ergibt sich also als erste Feststellung: das wahre Sein an sich als „Ideal“ besteht in der Totalität der Koordination der individuellen Personen als vernünftiger Wesen in der materialen Fülle ihres jeweiligen Personseins; denn auch die jeweilige einzelne Person, die wahrhaft „ist“, ist es ja auch wiederum nur in der Totalität ihres jeweiligen individuellen Personseins. Damit ergibt sich auch die Hinfälligkeit des Vorwurfs des „Rigorismus“, der zu einer Unterdrückung und Vergewaltigung des natürlichen Seins des Menschen führe und nur das schablonenhafte „Vernünftigsein“ des Menschen im Sinne des Menschen überhaupt als das wahre Sein anerkenne; denn hierbei verwechselt man aber die Begründung sittlichen Handelns und den Sinn des sittlichen Handelns. Natürlich kann die Begründung nur aus dem wahren Sein heraus erfolgen, aus den ontologischen Gesetzen, die ihren Grund in der Vernunft haben; demgemäß „ist“ der wahre Mensch nur aus Vernunft. Der Sinn des sittlichen Seins aber besteht dann darin, jeden Bereich menschlichen Seins in seine Wahrheit zu bringen, d. h. aber, der Sinn des menschlichen Seins besteht in der Ausbildung nicht nur der vernünftigen, sondern auch der natürlichen „Eigenschaften“, d. h. der Totalität seines Menschseins. Denn — das sei noch einmal betont — nicht ist Natur an sich böse oder schlecht, vielmehr ist nur der Mensch schlecht, der als Wesen zweier Welten die Seinsordnung nicht einhalten und somit zu einer Umkehrung der „Rangordnung der Werte“ führen kann.

¹⁴⁾ GMS S. 59.

¹⁵⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Ausg. Reclam) S. 100.

¹⁶⁾ Kr.d.r.V. S. 295.

Aus diesen allgemeinen Vernunftgesetzen ergibt sich eine Ontologie des Menschen in seinem wahren Sein, ihre Gesetze sind Seinsgesetze, die ein heiliges Wesen als „Naturgesetze“ bestimmen. Diese Ontologie wird zur Ethik in dem Augenblick, wo sie dem Menschen als dem Wesen, das sich aus seinem Anderssein bestimmen kann, gegenübertritt. Aus dem Sein leitet sich jetzt das Sollen ab. Von hier aus kann wieder ein Vorwurf abgelehnt werden, der der „Vermoralisierung“ des Menschen, durch die der Mensch nach Kant weiter nichts sei als ein moralisches Wesen und sogar die ganze Religion auf die Moral reduziert wird. Gewiß stimmt dies wieder dem Worte nach, wenn man von der Endlichkeit des Menschen ausgeht, für den sich die „Wahrheit“ als ein Sollen zeigt. Geht man aber vom Standpunkt der objektiven Vernunft aus, dann zeigt sich, daß hier primär eine Seinslehre entwickelt worden ist, aus der sich dann mit Notwendigkeit die Moral als Aufgabe des menschlichen Seins ergibt. Was die Religion und ihre Moralisierung betrifft, so ist festzustellen, daß für Kant — wie übrigens für die ganze Philosophie der „Neuzeit“ — der letzte Seinsgrund nicht mehr der Gott ist im Sinne eines personalen Seins, sondern die Vernunft, von der her sich erst das Sein eines Gottes konstituiert. Man könnte hier lediglich von einer „Säkularisierung des Gottesbegriffes“ sprechen — um dieses mehr als zweideutige Wort zu gebrauchen; der religiöse Bereich ist dem philosophischen untergeordnet worden und bestimmt sich von dort her, genau so wie sich die Offenbarung des Christentums jetzt nicht mehr als Offenbarung des wahren Gottes legitimieren kann, sondern umgekehrt ihren göttlichen Charakter erst durch die Vernünftigkeit ihrer Lehren bestätigen muß. In diesem Sinne trifft der Vorwurf jeden Philosophen der Neuzeit, Leibniz sowohl wie Fichte und Hegel.

Aus dem Sein leitet sich das Sollen ab, die Ontologie wird zur Ethik für den endlichen Menschen. Als dem Wesen der Möglichkeit der zwei Wege seines Sich-selbst-bestimmens erhebt sich die Frage nach einem Kriterium des wahren Seins bzw. des wahren Bestimmungsgrundes seiner Maximen und Handlungen. Während sich nun die Wertphilosophie einfach auf die unmittelbare Evidenz der Wertschau beruft, postuliert jetzt Kant als wesentliches Kriterium den kategorischen Imperativ mit seiner Forderung der Allgemeingültigkeit, den aber in der Vielfalt des alltäglichen Handelns meist die Achtung als eine Art unmittelbarer sittlicher Einsicht ersetzt, da sie ja an sich nichts anderes ist als eben das Sitten gesetz im Gewand der Sinnlichkeit.¹⁷⁾

Die Ethik erweist sich dabei als das System der objektiven Zwecke, die in der systematischen Stufung und gegenseitigen Koordiniertheit im letzten den absoluten objektiven Zweck, das höchste Gut, ausmachen. Natürlich könnte man nun in Analogie mit den modernen Wertlehren diese Zwecke als ein System von Werten ansprechen. Dabei ergibt sich aber von Kant her gesehen ein großer Vorteil des Systems der Zwecke. Denn einmal kann hier eine Antwort gegeben werden auf die Frage nach dem Sein derselben bzw. der Werte und zugleich nach der Begründung

¹⁷⁾ Kr.d.pr.V. S. 89: „Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet.“

des „Systems“ derselben. Kant kann all dies von einer voraufentwickelten „idealistenischen“ Ontologie her entwickeln und den Wert aus dem Sein ableiten: dies zeigt sich auch deutlich z. B. am Tugendbegriff. Die moderne Phänomenologie mag vielleicht gegenüber Kant den Vorteil haben, die unendliche Vielheit und Differenziertheit der Tugendphänomene aufgezeigt zu haben — aber eines bleibt sie doch weitgehend schuldig: die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Tugend als solcher. Für Kant gibt es nur eine Tugend, genau so wie es nur eine Pflicht an sich gibt, die sich natürlich nur rein formal bestimmen kann, eben durch ihre Seinsgemäßheit. Diese eine Tugend als die wahre Weise des Seins der Person entfaltet sich dann natürlich in die Vielfalt der einzelnen Seinsweisen, die in dem Sollen der Pflicht als „Materien der Verbindlichkeit“¹⁸⁾ dem Menschen gegenüberstehen.

Somit zeigt sich also, daß die Ethik Kants alles andere ist als eine leere, starr formalistische Ethik gegenüber einer materialen Wertethik in der Fülle ihrer Wertqualitäten. Gewiß mag die moderne Wertphänomenologie¹⁹⁾ — um dies zum Abschluß noch einmal zu wiederholen — die Vielfalt der sittlichen Phänomene aufgezeigt und damit die gewisse Enge der Kantischen Ethik erweitert haben — aber darin besteht der große Fehler aller modernen phänomenologischen wie auch der sog. konkreten Ethik, daß sie sittliche Phänomene aufzeigt, aber das Phänomen des Sittlichen als solchen und das Wesen der damit zusammenhängenden Elemente wie sittliche Verbindlichkeit, Sein des Wertes und dgl. ungefragt läßt. Und gerade ohne das ist aber alle Diskussion um Sittlichkeit und Moral hinfällig.

Eine andere Frage erhebt sich allerdings noch im Hinblick auf Kant selbst. Wie schon in der Einleitung gesagt wurde, setzt unser Interpretationsversuch nicht dort an, wo de facto Kant selbst ansetzt, sondern glaubt von dem das Kantische Philosophieren bestimmenden immanenten Telos ausgehen zu müssen. Das aber war die Frage nach einem letzten übergreifenden Grunde, der sich als Vernunft in ihrem Sein als Freiheit erwies. An die Antwort im Sinne einer Metaphysik, die bei Kant zwar überall durchscheint, aber noch nicht explizit durchgeführt ist, wagt sich Kant immer nur in Ansätzen und zwar am deutlichsten im *Opus posticum*, wo Welt als Organismus und Vernunft als Freiheit und damit Sein überhaupt aus Freiheit verstanden wird. Zur konkreten Ausarbeitung dieser Metaphysik bedurfte es erst eines neuen mutigen Schrittes, der dann zum objektiven Idealismus als dem übergreifenden System führt.

¹⁸⁾ MS S. 25.

¹⁹⁾ Es muß in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen werden, wie vieldeutig heute der Begriff der Phänomenologie geworden ist und wie sehr er sich von der ursprünglichen Bedeutung, die ihm sein Begründer E. Husserl gegeben hat, abgewandelt hat. Leider ist bislang von den Vorlesungen Husserls über Ethik, die ihn einerseits in einer großen Nähe zu Kant zeigen und andererseits doch auch die materialen Elemente im Sinne einer Wertphilosophie stark herausarbeiten, noch nichts veröffentlicht worden.

PHÄNOMENOLOGISCHE UND OPERATIONALE BEGRÜNDUNG DER NATURWISSENSCHAFTEN

von Gerhard Frey, Stuttgart

Solange sich menschliches Denken um die Erfassung der Wirklichkeit bemüht, hat es sich mit der Frage nach Schein und Wirklichkeit beschäftigt. Inwieweit ist das unmittelbar sinnlich Erfahrene wirklich? Oder steht dahinter ein Ansichsein, das erst ergründet werden muß? Damit ist gleichzeitig mit der erkenntnistheoretischen Frage diejenige nach dem Seienden gestellt.

Die Grundfrage des Buches *Metaphysik* des Aristoteles ist diejenige nach dem Sein des Seienden. Es wird deshalb seither in der ganzen abendländischen Philosophie die Frage nach dem Sein, — was das Seiende sei, welche Struktur es habe, — als die metaphysische Grundfrage angesehen. Insofern ein naiver oder kritischer Realismus glaubt, ein Ansichsein hinter den Erscheinungen ergründen zu können, treibt er bereits Metaphysik. Er treibt Metaphysik, insofern sich sein Fragen auf das Seiende richtet; man spricht seit Christian Wolff in diesem Zusammenhang auch gerne von Ontologie. Indem man angenommen hat, es gäbe Seiendes, das hinter den Erscheinungen, hinter dem uns sinnlich Gegebenen liegt, ist das metaphysische Fragen damit gleichzeitig ein Fragen nach dem, was über das uns in den sinnlichen Erscheinungen und Erfahrungen Gegebene hinausgeht. In diesem Sinne wird auch seit alters her der Name des Aristotelischen Buches „Metaphysik“ umgedeutet. Der Name soll der Überlieferung nach von dem Rhodier Andronikos, einem Peripatetiker des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, stammen und ursprünglich nur die Stellung dieses Buches nach demjenigen über die Natur, dem Buche „Physik“, bezeichnet haben. In der Umdeutung wird nun unter dem „Meta“ nicht bloß die Bezeichnung der Reihenfolge der Bücher des Aristoteles gemeint, sondern wesentlich das Hinausgehen über die Physik, über das uns in den Erscheinungen und Erfahrungen Gegebene. Die beiden Grundfragen jeder Metaphysik, die wesentlich miteinander zusammenhängen, sind demnach einerseits die Frage nach dem Sein des Seins, der Struktur des Seienden, andererseits die Frage nach dem das unmittelbar Gegebene Transzendorrende.

Das Erkenntnisproblem

Indem Naturwissenschaft sich nicht nur als Ordnungsschema von Erfahrungen auffaßt, sondern gleichzeitig etwas über die Wirklichkeit an sich auszusagen meint, treibt sie Metaphysik. Naturwissenschaft glaubt

auf diesem Standpunkt des kritischen Realismus durch ihre theoretischen Überlegungen etwas über die Struktur des Seienden auszusagen, das hinter den Erscheinungen und Erfahrungen liegt.

Wenn das uns Erscheinende, das von uns unmittelbar Erfahrene nicht die ansichsegende Wirklichkeit ist, so muß sie ergründet und erschlossen werden. Seit Parmenides wird als der Weg zur Ergründung des Seins, d. h. der Wahrheit, das reine Denken angesehen. Wenn man auf Grund der Erfahrungen eine ansichsegende Wirklichkeit ergründen wollte, müßte man Vernunftschlüsse durchführen. Die Vernunft selbst kann aber, so könnte man weiter schließen, die Formen, Regeln und Gesetze des Denkens nicht aus der Erfahrung hergeleitet haben, da zu jeder Erfahrung jene Denkgesetze bereits erforderlich seien.

Wir stehen damit vor dem eigentlichen Problem der Empirie. Was ist an einer Erfahrung, in die doch immer wesentliche gedankliche Momente eingehen, wirklich empirisch, was darin gibt mir etwas von der ansichsegenden gemeinten Wirklichkeit wieder?

Aller Idealismus beruht auf der Annahme, daß es eine von aller unserer Erfahrung und Erkenntnis unabhängige Wahrheit gibt. Jene absolute Wahrheit sei nur durch das Denken und die Vernunft ergründbar, und eben sie sei das wirklich Seiende. „... denn dasselbe ist Denken und Sein“, behauptete Parmenides¹⁾). Aller Idealismus beruht demnach auf einer objektiven Auffassung vom Wissen. So ist im platonischen Sinne alles Wissen vorgebildet in der Welt der Ideen, und das menschliche, subjektive Wissen ist ein Erkennen, ein sich Erinnern (Anamnesis) der Seele an jene Ideen. Im Sinne der Patristik und Frühscholastik sind die Ideen Gedanken Gottes (Eriugena). Das objektive Wissen, so könnten wir sagen, ist ein Denken Gottes, und unser menschliches, subjektives Wissen ist Erkennen und Widerspiegeln jener Gedanken Gottes. So meint Anselmus v. Canterbury, daß die Wirklichkeit, das Sein, ein geistiges Aussprechen der Dinge selbst und ihrer Bezeichnungen ist (*signa et res ipsas mente dicendo*). Und so ist die Wahrheit eines Urteils, einer Aussage, die unserer menschlichen Erkenntnis zukommt, bestimmt durch die Übereinstimmung, die Deckung mit dem idealen, absoluten Wissen, bzw. Sein. Ein Wort oder Urteil ist wahr, wenn es richtig ist, wenn es das bezeichnet, beurteilt oder aussagt, was es soll (*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*).

Für alle jene idealistischen Meinungen ist die Empirie überhaupt kein Problem. Aus der bloßen Erfahrung könne keine wahre Erkenntnis gewonnen werden. Der ewig unveränderlichen Welt des wahren Seins steht die Welt der bloßen „Bilder“, der Trugbilder, Irrtümer und Scheinmeinungen der Menschen gegenüber. Es ist für den streng idealistischen Denker unmöglich zu glauben, daß eine exakte, genaue und vollständige Erkenntnis nicht nur und ausschließlich durch Vernunftschlüsse ergründbar sei²⁾). Im Sinne dieser Auffassung wurde immer wieder versucht, die sinnliche Wahrnehmung, die unmittelbare Erfahrung, zu widerlegen.

¹⁾ Diels-Kranz, Parm. B 3

²⁾ Für das ausgehende Mittelalter vgl. A. Maier, Die Anfänge des physikalischen Denkens im 14. Jahrhundert, Philos. Naturalis I, 1950

Ein reiner Idealismus, der Erfahrung niemals als hinreichende Erkenntnisquelle anerkennt, ist durch Erfahrung auch nie zu widerlegen. Er ist allein logisch zu widerlegen durch die Feststellung, daß neue Erkenntnisse nur gewonnen werden können, wenn bereits ein ganzes System von Kenntnissen gewußt wird. Es gibt kein absolutes reines Wissen. Es gibt nur Erkenntnis relativ zu vorausgehendem Wissen oder zu bloßen Voraussetzungen. Es kann im reinen Denken nur formale Erkenntnisse geben, oder nur Erkenntnisse relativ zu vorausgesetzten Konventionen. Echte Erkenntnisse sind ohne Erfahrungen nicht möglich.

Der reine Empirismus ist demgegenüber der Meinung, daß all unser Wissen bloß auf Erfahrungen, sowohl äußeren, den sinnlichen Wahrnehmungen (sensations), als auch inneren (reflections) aufgebaut werden könne. Eine Summe bloßer Wahrnehmungen ist aber noch niemals eine Erkenntnis. Nicht einmal ein einfacher Dingbegriff ist als eine solche Summe von Wahrnehmungen zu gewinnen. Um aus einer solchen Summe von Einzelerfahrungen, ob äußere oder innere ist gleichgültig, eine Erkenntnis zu bekommen, ist eine Vernunftfunktion erforderlich.

Kant hat das Problem in der bekannten Weise zu lösen versucht, indem er sagt, daß die Gesetze unseres Denkens und unserer Anschauung die Formen und die Ordnung der Erfahrung bestimmen. Den Erkenntnissen a priori, aus dem reinen Denken, stehen die Erkenntnisse a posteriori, aus der bloßen Erfahrung, gegenüber. All unsere Erkenntnisse sind gewissen Denk-, Vorstellungs- und Anschauungsformen unterworfen. Wir können die Erfahrungen nicht anders als in diesen Denk- und Anschauungsformen machen. So könnten wir uns Gegenstände nicht anders denken, als daß sie im Raume und zu einer bestimmten Zeit seien. Wir könnten, so meint Kant, Ereignisse nicht anders geordnet und erklärt denken, als daß wir nach ihren Ursachen und Wirkungen fragten.

Die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft hat aber den klassischen Apriorismus Kants in wesentlichen Punkten eingeschränkt. Die Entwicklung der Relativitätstheorie hat die Frage aufgeworfen, ob der Raum überhaupt dreidimensional und euklidisch sei. Bereits die Entwicklung der nichteuklidischen Geometrie hatte die logisch-mathematische Möglichkeit anderer als der euklidischen Geometrien erwiesen ^{2a)}. Die Relativitätstheorie erklärt die beiden grundlegenden physikalischen Eigenschaften der Masse, die Gravitation oder Massenanziehung, d. h. die Schwere derselben, und die Trägheit der Masse, d. h. den Widerstand derselben gegen jede Veränderung ihres Bewegungszustandes, durch die geometrische Struktur des Raumes. Diese geometrische Struktur des Raumes, die sich von Ort zu Ort verändern müßte, wäre dann natürlich eine physikalische Eigenschaft, die man empirisch-experimentell feststellen müßte. Ebenso ist durch die Quantenmechanik die Notwendigkeit eines durchgängigen und vollständigen Kausalzusammenhangs in Frage gestellt.

Erscheinungen der Erfahrungswirklichkeit, wie die Unmöglichkeit, Weg und Ziel eines Elementarteilchens, eines Atoms, Elektrons, Protons zu verfolgen, zu berechnen, zeigen uns die Begrenzung mathematischer Welt-

^{2a)} Vgl. G. Martin, Immanuel Kant, Köln 1951

erfassung³⁾). Die Grundvoraussetzung Kantischer Philosophie sowie des ganzen Denkens des 18. Jahrhunderts, daß die Welt im Grunde vollständig rational erfaßbar sei, daß es einen Laplacischen Weltgeist geben könne, der aus der Kenntnis des gesamten gegenwärtigen Weltzustandes den gesamten zukünftigen wie vergangenen Verlauf der Welt wissen und berechnen könnte, ist hinfällig geworden. Die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft hat uns von neuem mit elementarer Wucht vor die uralte Erkenntnis gestellt, daß der menschliche Geist, indem er der Erfahrungswirklichkeit gegenübersteht, diese niemals vollständig bewältigen kann. Der in sich autonome menschliche Geist, der wohl immer neue rationale Denkmöglichkeiten entwickeln kann, ist doch grundsätzlich inkommensurabel der Materie der Erfahrung. Das uns in der Erfahrung Gegebene ist immer und notwendig mehr als das in unserem Denken, in unseren Theorien und Formeln erfaßbare. Die empirische Erfahrung transzendierte, überschreitet jedes menschliche Denken über diese Erfahrung. Und es ist wohl der tiefste Sinn jeder idealistischen Spekulation, alles Irrationale, Unheimliche, weil Unverstehbare, auszuschließen, auszuklammern. Jenes im eigentlichen Sinne alles menschliche Denken Überschreitende, weil nie restlos Verstehbare, ist die erfahrbare Wirklichkeit; sie ist der Einbruch des Unheimlichen in das Gehäuse meiner Welt, in der mein Geist heimisch ist.

Das doppelte Methodenschema der Naturwissenschaften

Aller Erkenntnis liegen gewisse Voraussetzungen zugrunde. So setzen wir vor jeder Wissenschaft voraus, daß die Welt überhaupt erkenn- und erfahrbar sei. Wir setzen ebenso voraus, daß die Erfahrungen über die Welt in eine vernünftige Ordnung zu bringen sind, d. h. daß unser Denken imstande ist, sich ein rational verstehbares Bild zu machen von jenen Teilen der Welt, die auf Grund unserer Erfahrungen erkannt sind. Die *Ordnungsvoraussetzung*, wie Driesch gesagt hat⁴⁾, rechtfertigt es erst, ein Erfahrungsbereich durch eine einheitliche Theorie darzustellen.

Jene Voraussetzungen aller Erkenntnis, zu denen auch die Kausalhypothese gehört, soweit es sich um experimentelle Naturwissenschaft handelt⁵⁾, — da man kein Experiment ausführen kann, ohne anzunehmen, daß ein Kausalzusammenhang besteht — alle jene Voraussetzungen liegen jenseits des eigentlichen Denk- und Erkenntnisprozesses. Sie sind, insofern sie sich auf das Erkannte und zu Erkennende beziehen, Annahmen und Hypothesen über das Seiende. Dies gilt, insofern sowohl der erkennende Mensch als auch das Erkannte zum Seienden zählt. Jene Voraussetzungen aller empirischen Erfahrung und Erkenntnis sind selbst empirisch unerkennbar und unerweisbar. Sie sind aber ebensowenig a priori, aus dem reinen Denken, abzuleiten und zu beweisen. Sie sind zumindest

³⁾ Vgl. W. Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, Leipzig 1930 zit.: (Prinzipien).

⁴⁾ H. Driesch, *Ordnungslehre*, Jena 1912

⁵⁾ M. Schlick, *die Kausalität in der gegenwärtigen Physik*, *Naturwissenschaften XIX*, 1931

zweckmäßige Annahmen, die sich für die Praxis der empirischen Erkenntnis und Erfahrung bewährt haben. Jene grundlegenden Voraussetzungen aller Erfahrung in ihrer rationalen und empirischen Unerweisbarkeit sind ein Restbestand, ein Residuum jener unmittelbaren, vorwissenschaftlichen Welt des Menschen, aus der heraus empirische Naturwissenschaft, genauso wie jede Wissenschaft überhaupt, erst aufgebaut werden kann⁶⁾.

Es ist die Aufgabe der Naturwissenschaften, über jenen weder aposteriorisch, d. h. also durch die Erfahrung, noch apriorisch, d. h. durch das reine Denken erweisbaren Voraussetzungen ein System von Sätzen, Aussagen, mathematischen Formeln zu gewinnen, das die Erfahrungen wieder gibt und anderseits eine Anwendung auf die Wirklichkeit erlaubt. In jener letzteren Bedingung liegt das Prinzip des Experimentes begründet. Angewendet können unsere Sätze und Formeln nur dann werden, wenn die Bedingungen für unsere Erfahrungen jeweils dieselben sind, wenn sie vom Beobachter, dem Experimentator, immer wieder willkürlich gesetzt werden können. Die *freie Wiederholbarkeit des Versuches* ist die Grundlage für den naturwissenschaftlichen Gesetzbegriff. Was in immer wiederholbarer Beobachtung, in immer wiederholbarem Experiment erfahren und erkannt wurde, ist im naturwissenschaftlichen Sinne wahr.

Nicht aber eine einzelne Beobachtung, selbst nicht einmal eine zusammenhängende Beobachtungsreihe, ergäbe in vollständiger Isolierung einen naturwissenschaftlichen Satz. Jede Beobachtung, jedes Experiment wird auf Grund einer bestimmten Fragestellung durchgeführt. Um eine Frage aber sinnvoll stellen zu können, ist notwendig, ein Wissen und Kenntnisse zu besitzen, die die Stellung der Frage überhaupt erst ermöglichen. Solange alle meine Handlungen und deren Ergebnisse mit den Erwartungen, die ich auf Grund meiner bisherigen Vorstellungen hatte, übereinstimmen, besteht kein Grund zu experimenteller Forschung. Mit dem Auftreten irgendwelcher unerwarteter Wirkungen entsteht die Notwendigkeit, meine Vorstellungen über die fraglichen Naturvorgänge zu verändern oder zu erweitern. Ich muß Annahmen oder Hypothesen über die Naturzusammenhänge machen. Durch weitere neue Experimente und Beobachtungen soll entschieden werden, ob jene von uns gemachten Hypothesen richtig oder falsch waren. Oder auch wie weit die Hypothesen stimmen, welche Werte bestimmte darin vorkommende Größen in Wirklichkeit haben. So hatte z. B. Galilei zunächst festgestellt, daß die Aristotelische Behauptung, schwere Körper fielen schneller als leichte, falsch sei. Er sah sich somit genötigt, eine neue Hypothese über die Fallbewegung zu finden. Er kam, nachdem er eine gleichmäßige Geschwindigkeitszunahme festgestellt hatte, zu der einfachsten in diesem Falle möglichen Annahme, daß die Geschwindigkeitszunahme in jeder Zeiteinheit gleich groß sei. Wenn immer wieder übertriebene Empiristen glauben, daß man doch bloß die in den einzelnen Zeiteinheiten auf der schiefen Ebene zurückgelegten Wege zu messen brauche und das fragliche Bewegungsgesetz ergebe sich von selbst, so ist das ein grober Irrtum. Zahlenwerte sind notwendig mit einer Meßungenauigkeit behaftet. Wel-

⁶⁾ Zu dem ganzen Abschnitt: G. Frey, Zum naturwissenschaftlichen Systembegriff, Philos. Naturalis I, 1952

ches Funktionsgesetz einer Zahlenreihe unterlegt wird, hängt immer von der Entscheidung des Forschers ab. Die Zahlenwerte können eine bestimmte Hypothese besonders nahelegen. Ob sie deshalb notwendig richtig sein muß, ist noch nicht gesagt. Ob sich die Hypothese auch weiterhin bewährt, auch in anderen Experimenten als richtig und zweckmäßig erweist, ist das allein entscheidende Wahrheitskriterium. Der eigentlich geistige Prozeß des naturwissenschaftlichen Fortschrittes beruht demnach im *Auffinden* vernünftiger und brauchbarer Hypothesen, wobei wir unter brauchbar im wesentlichen verstehen, daß sie auch wirklich durch Experimente überprüfbar sind.

Die Naturwissenschaften zeigen somit ein doppeltes Methodenschema:

1. die Methode der Auffindung neuer Sätze,
2. die Methode der Rechtfertigung erkannter Sätze.

Die Auffindung neuer Sätze beruht immer darauf, daß auf Grund aller bisherigen Erkenntnisse eine neue Erfahrung eingeordnet werden muß. Falls sie sich nicht ohne weiteres einordnen läßt, also eine wirklich neue unabhängige Erfahrung darstellt, sind Hypothesen aufzufinden, die entweder unser ganzes vorausgesetztes Wissenssystem nur erweitern, ergänzen, oder aber indem man einen Teil dieses Wissenssystems, ein demselben zugrunde gelegtes „Gesetz“, variiert⁷⁾. Als Beispiel für eine solche bloße Erweiterung des bisherigen Wissenssystems mag die berühmte Entdeckung des Neptuns gelten. Die beobachteten Störungen der Uranusbahn führten zu der Hypothese eines achten Planeten, die nach den Berechnungen von Leverrier im Jahre 1846 von Galle durch unmittelbare Beobachtung verifiziert wurde. Demgegenüber mag die Auffindung der Quantenhypothese als ein Beispiel für die vollständige Veränderung der zugrunde liegenden „Gesetze“ gelten. Mit den bisherigen Vorstellungen über die kontinuierliche Strahlung elektromagnetischer Wellen konnte die Intensitätsverteilung eines strahlenden Hohlkörpers, eines sogenannten „schwarzen Körpers“, nicht erklärt werden. Deshalb hat Planck die Vorstellung, daß die schwingenden Oszillatoren stetig alle beliebigen Energiemengen ausstrahlen können, ersetzt durch die Hypothese unstetiger Energiequanten.

Unabhängig von jener Methode der Auffindung muß jeder naturwissenschaftliche Satz durch Ausführung neuer Experimente gerechtfertigt werden können. Die entscheidende Bedeutung bezieht die experimentelle Rechtfertigung aus dem naturwissenschaftlichen Wahrheitskriterium. Die Wiederholbarkeit eines Experimentes ist nur dann ein echter Wahrheitsbeweis, wenn in der wirklichen Wiederholung desselben der Ausgang, das Ergebnis prinzipiell in Frage gestellt ist. Jede Wiederholung eines Experimentes ist also, so oft es auch bisher mit immer gleichbleibendem Erfolg ausgeführt worden sein mag, eine grundsätzliche Infragestellung des erwarteten Ergebnisses.

Jene Unterscheidung in Auffindungs- und Rechtfertigungsmethode stellt eine Eigentümlichkeit, ein Charakteristikum der experimentellen

⁷⁾ H. Dingler, Die Grundlagen der Physik, Berlin u. Leipzig 1919
E. May, Induktion und Exhaustion, Methodos, Vol. I, 1949

Naturwissenschaften dar. Nur in den Experimentalwissenschaften wird ein einmal erkannter Satz durch die Wiederholung oder eine Neuausführung von Experimenten, also durch einen neuen und vollständig unabhängigen Vorgang, immer wieder neu zu rechtfertigen unternommen. Im Gegensatz dazu stehen die historischen Wissenschaften, in denen der Beweis eines bereits erkannten Satzes nur im Nachvollzug des Auffindungsprozesses selbst besteht. Bestenfalls führen verschiedene Auffindungsvorgänge zum gleichen Resultat und stützen sich auf diese Weise gegenseitig. Das ist aber keine Rechtfertigung in dem oben beschriebenen Sinne, da ein anderes Wahrheitskriterium zugrunde liegt.

Der Positivismus und das Empirieproblem

Wenn bereits Kant Metaphysik im herkömmlichen Sinne als Lehre von dem „jenseits der Natur“ und also auch jenseits der Erfahrung Liegenden als unzulässig erwiesen hat und an ihre Stelle die systematische Lehre von dem, was *a priori* gilt, gesetzt hat, so wurde, ausgehend vom englischen Empirismus, auch die Kantisches Einschränkung noch verworfen: Alle Erkenntnis soll allein nur in der sinnlichen Erfahrung ihre Begründung finden dürfen. Es ist dies die Idee des Positivismus, der die wissenschaftlich induktiv-empirische Methode ausdehnen will auf alle Erkenntnis überhaupt, das Thema der „Philosophie positive“ Auguste Comtes. Es ist das Problem der exakten und strengen Begründung aller unserer Erkenntnisse aus Erfahrung, oder wie auch gelegentlich formuliert wurde, „die Ausschaltung aller Spekulation und Metaphysik aus unserer Erkenntnis“.

Die für die Naturwissenschaften zunächst bedeutendste Ausprägung hat der Positivismus durch Ernst Mach erfahren. Nach ihm sind die Grundlagen all unserer Erfahrung und Erkenntnis die einzelnen Sinnesdaten. Jener sensualistische Positivismus ist inzwischen ad absurdum geführt. Wir wissen heute erstens, daß es im strengen Sinne keine einzelnen Sinnesdaten gibt, daß uns nur sinnliche Gesamtheiten, „Gestalten“ im Sinne der Gestaltpsychologie, gegeben sind. Wir wissen anderseits, daß durch bloße Addition von einzelnen Sinnesdaten noch niemals eine Erkenntnis gewonnen werden kann⁸⁾). Jeder Erfahrung und Erkenntnis muß ein ganzes Wissenssystem vorausgehen. Neues Wissen kann nur gewonnen werden, indem auf unserem bisherigen Wissen aufgebaut wird⁹⁾.

Die positivistische Fragestellung wurde daraufhin erneut durch den sogenannten logischen Positivismus, ausgehend vom Wiener Kreis, gestellt¹⁰⁾). Ausgangspunkt ist eine Analyse und neue Auffassung der logischen Struktur unseres exakten Denkens. Alle unsere Erkenntnisse sind sprachlich formuliert, sind also Sätze oder Aussagen. Die Grundelemente, aus denen sich alle unsere aus Erfahrungen gewonnenen Erkenntnisse aufbauen müssen, sind ebenfalls Sätze, die unmittelbar die Beobachtung,

⁸⁾ M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1918

⁹⁾ H. Weyl, Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaften, 2. Teil, Handbuch der Philosophie II, 1926

¹⁰⁾ V. Kraft, Der „Wiener Kreis“ und seine philosophische Bedeutung, Wiener Z. S. f. Phil., Psychol., Pädag. I/2, 1947

Wahrnehmung, zum Ausdruck bringen, die sogenannten „Protokollsätze“. Was im Experiment beobachtet wird, muß erst in einem Satz formuliert und ausgesprochen werden, um aus diesen „Protokollsätzen“ als Grundelementen rein logisch weitere Folgerungen ziehen zu können. Im logischen Positivismus tritt uns das Empirieproblem in einer Klarheit und Schärfe entgegen, wie vielleicht nie zuvor. Der logische Positivist kann nicht angeben, wie er von der wirklichen Erfahrung zum Satz, der diese Erfahrung ausdrückt, gelangt. Die wirkliche Erfahrung, die Empirie in ihrer Konkretion, liegt für ihn notwendig außerhalb seines Bereiches, jenes Bereiches der logischen Sätze.

Der operationalistische Standpunkt

Die Grundlagen des logischen Denkens sind Operationen. Was wir darunter zu verstehen haben, zeigt sich am klarsten in der Mathematik. So ist z. B. die Addition eine solche Operation, die zwischen den zwei zu addierenden Größen ausgeführt wird. Indem man nun für die Größen symbolische Zeichen einführt, entspricht dem gedanklichen Prozeß der Addition ein Prozeß, der mit den symbolischen Zeichen ausgeführt wird. Hilbert hat die Arithmetik formal mit einem Zeichen für die „Eins“ I, und dem Prozeß des Aneinanderreihens aufgebaut. Indem man nun etwa die Zahlen 3, 2 und 5 definiert als entstanden durch die entsprechende Anzahl von Aneinanderreihungen, so bedeutet die Addition $3+2$, daß zuerst drei und dann noch zwei Aneinanderreihungen auszuführen seien. III + II = IIIII¹¹⁾.

Der gedankliche Prozeß der logischen Operation entspricht unmittelbar gewissen Handlungen, die mit den Zeichen, als Gegenständen, auszuführen sind. Daß dies tatsächlich so ist, daß sich die Rechenoperationen vollständig in Handlungsabläufe übersetzen lassen, zeigt der Schematismus der Algebra, der sogenannte Algorithmus, und vor allen Dingen die Möglichkeit, Rechenmaschinen zu bauen.

Darüber hinaus zeigt sich, daß sich alles formale logische Denken durch solche Prozesse und Operationen darstellen läßt¹²⁾. Die Schlüßregeln des Syllogismus sind die Operationen der reinen Logik¹³⁾. Nach der sogenannten Abtrennungsregel, — die im wesentlichen dem modus ponens der älteren Logik entspricht, — ergibt sich aus der Gültigkeit eines Satzes von der Form (1) $A \rightarrow B$

und eines zweiten von der Form (2) A,
daß auch (3) B

gilt. Es wird also eine Operation zwischen den beiden Ausdrücken (1) und (2) ausgeführt, deren Ergebnis (3) ist. (Dabei kann $A \rightarrow B$ bedeuten: „Wenn Cajus ein Mensch ist, so ist er sterblich“, A bedeutet dann: „Cajus ist ein Mensch“, und B bedeutet: „Cajus ist sterblich“.) Eine solche Operation ist grundsätzlich von analoger Art wie diejenigen der Mathematik.

¹¹⁾ D. Hilbert u. P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik* 1. Bd. Berlin 1934

¹²⁾ Zur operativen Auffassung der Logik vgl. die Arbeiten von J. Piaget, dessen Meinung wir aber nicht vollkommen teilen. *Traité de Logique, Essai de logistique opératoire*, Paris 1949

¹³⁾ G. Frey, *Das Residuum der natürlichen Sprache*, *Methodos* Vol. II, 1950
zit.: (Residuum)

Es ist daher auch möglich, das formale Deduzieren mittels der Schlußregeln durch entsprechende Maschinen ausführen zu lassen. Solche Maschinen wurden in Amerika bereits gebaut. Diese sind zunächst bloß für Studien- und Demonstrationszwecke geeignet und zur wirklichen Entlastung des menschlichen Denkens noch nicht brauchbar¹⁴⁾). Ihre Existenz zeigt aber die Möglichkeit solcher Deduziermaschinen, die zwar nicht wirklich Neues denken können, die aber aus gewissermaßen in sie hingestekten Grundsätzen Folgerungen ziehen können.

Wenn sich alles rein logische Denken auf Operationen, d. h. auf Handlungen mit physischen Gegenständen, in diesem Falle den logisch-mathematischen Symbolen, zurückführen läßt, so lassen sich darüber hinaus die naturwissenschaftlichen Begriffe definieren durch bestimmte Handlungen. Es war das Verdienst P. W. Bridgmans, gezeigt zu haben, daß alle physikalischen Begriffe durch bestimmte Handlungsabläufe, nämlich bestimmte Messungsvorgänge, definiert sind¹⁵⁾). So ist z. B. Temperatur definiert durch einen Messungsvorgang, der ausgeführt wird auf Grund einer beobachteten Erscheinung der Materie, nämlich sich bei Erwärmung auszudehnen. Das Experiment selbst ist ebenfalls eine Handlung, die in ganz bestimmter Weise ausgeführt werden muß. Durch den Operationalismus, oder wie auch mitunter gesagt wird: Instrumentalismus, wird sowohl das Logische, wie auch das Empirisch-Experimentelle durch ein einheitliches Bereich von Gegebenheiten, die Operationen, d. h. die Handlungen mit physischen Gegenständen, dargestellt. Die sowohl in der klassischen Erkenntnistheorie, wie auch im logischen Positivismus unüberbrückbare Kluft zwischen Denken und empirischer Erfahrung gibt es für den Operationalismus nicht.

Die operationalistische Reduktion

Es erhebt sich nach dieser allgemeinen Einführung des Operationsbegriffes die Frage, ob und wie sich der charakterisierte Standpunkt streng begründen läßt. Dazu wird erforderlich sein, zunächst einmal das Bereich operationalistischer Betrachtung festzulegen. Unser Ziel muß die eindeutige und strenge Begründung unserer Erkenntnis, unseres wissenschaftlichen und philosophischen Denkens sein.

Wir müssen dabei von jener Welt ausgehen, in der wir leben und denken. Der Mensch steht zunächst unphilosophisch, naiv der Welt gegenüber. Die Welt jenes naiven, unphilosophischen Menschen in seiner „natürlichen Einstellung“ (Husserl) ist gewissermaßen die Gesamtheit alles dessen, was ihm präsent sein kann oder könnte¹⁶⁾). Jene Gesamtheit der natürlichen Einstellung umfaßt auch alle wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis. Da sie so umfassend ist, muß sie alles, somit auch jene Gegebenheiten mitumfassen, die wir als gewiß ansehen und demnach unserer strengen Begründung der Erkenntnis, der Wissenschaft und Philosophie, zugrunde legen können.

¹⁴⁾ Ein Bericht darüber Journ. of Symb. Logic, vol. 15, 1950

¹⁵⁾ P. W. Bridgman, Logic of modern Physics, New York 1927

¹⁶⁾ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung, Halle/S. 1913

Wir leben in einer Welt der Gegenstände, Dinge, Vorgänge und Handlungen, der Gedanken und Vorstellungen, der Reflexionen auf unsere Gedanken und Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühle, Handlungen und Erkenntnisse und des Bewußtseins unseres Ich. Das Ich als das allein mir bekannte und gegenwärtige Bewußtsein ist der Ausgangspunkt meiner Erkenntnisbemühungen. Das mir allein gegenwärtige Bewußtsein, die Gesamtheit dessen, was mir je bewußt werden kann, und darüber hinaus meine bloße Existenz, mein Dasein sind das, was mein Ich als das „Meine“ in seiner Isoliertheit und Einmaligkeit ausmacht. Ich kann mich im Sinne des cartesianischen „cogito“ auf das Ich als einzige Gewißheit stützen. Es ist der Weg der transzendentalen Philosophie, also der Kantischen Kritik, und insbesondere der Phänomenologie. Im Bewußtsein, im Ich als dem einzig gewissen, finden wir die Elemente, aus denen alle Wissenschaft und Philosophie aufgebaut werden muß.

Wir können uns demgegenüber aber ebensogut auf den Standpunkt stellen, daß das eigentlich Ungewisse all das ist, was bloß dem einzelnen Ich zukommt. Wir können hinzufügen, daß aus der Anerkenntnis des konkreten „Du“ das Problem der intersubjektiven Begründung entsteht. Das Jemeinige, das nur meinem Bewußtsein eigen ist, kann niemals restlos mitteilbar sein. Nur das von Mensch zu Mensch immer wieder Mitteilbare und zu Bestätigende, das von Mensch zu Mensch Gemeinsame, kann Anspruch auf absolute Gewißheit erheben.

Um jenen jenseits des Ich liegenden Bereich der Gewißheit zu erhalten und damit Wissenschaft und Philosophie begründen zu können, müssen wir all das, was sich auf das Ich als das Meine bezieht, aus unserer weiteren Betrachtung ausschalten. Wir sind dabei natürlich weiterhin überzeugt, daß das Ich als das „meine“ existiert, wir schließen es aber mit all seinem spezifischen Inhalt seines Bewußtseins für unsere Untersuchungen aus. Wir schließen also mein Ich aus, klammern es ein. Das Ich wird aber für uns bestehen bleiben, insofern es Bezugspunkt der Erkenntnis ist, insofern es ein „intersubjektiv“ erfaßbares Gegenständliches darstellt. Ein solches ist das Ich insbesondere, insofern es Ursprung von Handlungen ist.

Das Ich als das Jemeinige ist das Bereich der inneren Wahrnehmungen. Eben diese wollen wir einklammern, wir wollen uns seiner enthalten. Wir können also das hier gemeinte Grundbereich genauso wie die Phänomenologie das ihrige durch eine Epoché bestimmen¹⁷⁾. Ich enthalte mich alles dessen, was das Ich zu dem „meinigen“ macht, das ist aller Reflexion auf Bewußtseinsvorgänge. Ich werde mich insbesondere aller Bewußtmachungsvorgänge enthalten müssen.

„Ich sitze an diesem Tisch.“ Damit stelle ich eine Beziehung zwischen mir als Gegenständlichem und dem Tisch als Gegenstand fest. Wenn ich mir aber nun bewußt werde, daß ich den Tisch wahrnehme, daß mir dieser daher bloß erscheint, so bin ich durch die Reflexion auf den Wahrnehmungsvorgang in das Bereich „meines“ Ich geraten. Alle Wahrnehmung

¹⁷⁾ Vgl. den Abschnitt über den phänomenologischen Standpunkt.

als Wahrnehmung bleibt also eingeklammert. Alles mir bloß Erscheinende müssen wir ausschalten.

In der gleichen Weise bleiben uns auch Vorstellungen, insofern sie nicht bloß als Erscheinungen aufgefaßt werden. Vorstellung als bloßes Phantasma, als *mir* Vorgestelltes, müssen wir einklammern. Uns bleibt aber die Vorstellung eines Vorganges oder einer Handlung, als vorgestellter Vorgang oder wie wir auch sagen können als gedachter Vorgang. Ein solcher gedachter Vorgang kann, wenigstens im Prinzip, auch wirklich vor sich gehen. Eine vorgestellte Handlung kann auch wirklich ausgeführt werden, der vorgestellte Vorgang kann durch entsprechende Handlungen wirklich hervorgerufen werden. In einer etwas allgemeineren Sprechweise können wir in diesem Zusammenhang auch von möglichen Handlungen und Vorgängen reden.

Der operationale Aufbau der Welt

Was nach jener Reduktion übrigbleibt, nicht eingeklammert ist, sind die Dinge, die Vorgänge und Handlungen, wie ich sie als wirklich meine, wie ich sie denke in der reinen Intention auf ihre mögliche und tatsächliche Wirklichkeit. Wenn wir aber jenes Bereich umschreiben mit Ausdrücken wie „als wirklich meinen“, „reine Intention möglicher oder tatsächlicher Wirklichkeit“, so ist die Umschreibung nur möglich mit Begriffen und Vorstellungen, die eben jener Reduktion verfallen, weil sie ihren Bezug vom „Ich“ als intendierendes *cogitandum* nehmen. Dinge, Vorgänge und Handlungen haben „Bedeutung“ nur in der Reflexion auf das Ich. Der Reduktion verfällt somit jeder Sinn, jede Bedeutung eines Dinges oder Objektes im herkömmlichen Sinne. Die Begriffsbildung durch den geistigen Akt des Bedeutungsgebens verfällt also. Was bleibt, sind wirkliche und gedachte Handlungen. Wirkliche und gedachte Dinge sind nichts als Objekte wirklicher oder gedachter Handlungen.

Die Elemente operationaler Betrachtung und Forschung sind also nur Handlungen und Vorgänge, bzw. gedachte Handlungen und Vorgänge. Aus ihnen werden wir vermittelst Operationen und Prozessen zunächst die „Objekte“, die Dinge und Gegenstände im Sinne der natürlichen Einstellung wiedergewinnen müssen.

Ein Ding oder Gegenstand wird durch die wirklichen und gedachten Handlungen zu bestimmen sein, die mit ihm auszuführen sind. Der konkrete, individuelle Gegenstand entspricht einer nie abgeschlossenen Menge möglicher Handlungen, ist also operational überhaupt nie vollständig in seiner Individualität erfaßbar: die prinzipielle Offenheit der Handlungsmenge ist operational selbst nicht bestimmbar. Ein Begriff hingegen wird durch eine abgeschlossene Handlungsmenge zu definieren sein. In dem wir einem Objekt einen anderen ebenfalls operational bestimmten Gegenstand zuordnen, wird der letztere zum „Zeichen“, das bezeichnete Objekt erhält einen „Namen“. Die Zuordnungsoperation kann als ein Nebeneinanderstellen aufgefaßt werden, dem die eigentliche Aufweisungshandlung des „dies da!“ zugrunde liegt. Aus den Zeichen (Begriffen) werden

als Ordnungsschemata die Aussagensysteme zu finden sein, die den sachlichen und theoretischen Inhalt dessen ausmachen, was wir unsere „Welt“ nennen¹⁸⁾.

Was hier aufgebaut wird ist im wesentlichen die Welt der Naturwissenschaften. (Auf die Abweichungen kann hier nicht eingegangen werden.) Der Aufbau ist jedenfalls in großen Stücken von den praktischen Naturwissenschaften bereits durchgeführt (er braucht bloß übernommen zu werden). Was aber fast durchweg fehlt, ist die Grundlegung durch die operationalen Elemente. Es kann hier nur angedeutet werden, was Thema einer eingehenden Forschung sein muß. Schließlich wird noch festzustellen sein, was Wahrnehmung, Vorstellung und Phantasma, was Gefühle und Triebe, was das Ich in operationaler Hinsicht ist, wie wir jenes ausgeklammerte Bewußtseinsbereich in der Welt der Operationen und Handlungen wiedergewinnen. Eben das ist zum Teil die Aufgabe einer experimentellen Psychologie.

Im Mittelpunkt dieser Auffassung steht das „facit“. Es bestimmt und „erzeugt“ unsere Welt im gleichen Sinne, in dem für Kant die Kategorien sowie die Formen der Anschauung unsere Welt mitbestimmen und „erzeugen“. In dem eben charakterisierten Sinne ist diese Auffassung *transzental*, so, wie die Anschauung und die Kategorien, d. h. die Denkformen, für Kant transzental sind.

Insofern das Ich als sich selbst bewußtes eingeklammert wird, bleibt nur das für den anderen, auch für mich als anderen, Geltende und Gültige. Das für mich genauso wie für den anderen, für das Du, das Er Geltende ist das „facit“; es sind die Handlungen und die Gegenstände und Vorgänge, die durch unsere Handlungen beeinflußt oder gar hervorgerufen werden können. Insofern unsere „Welt“ durch das „facit“ für das Du mitbestimmt und „erzeugt“ wird, ist eben dieses als transzentales Du der Kern- und Ausgangspunkt unserer Betrachtung. Im transzentalen Du, das wir gewinnen, indem wir unser Ich als das „Meine“ preisgeben, gewinnen wir durch jene Preisgabe des jeeigenen Ich die ganze „Welt“.

Der erste Gegenstand ist das Bezeichnete, der zweite das Zeichen. Die operationale Bestimmung des Zeichens wird dabei häufig im Gegensatz zu derjenigen des Bezeichneten so gewählt, daß es immer auf gleiche Weise herstellbar ist. Die Zuordnung des Zeichens zum Bezeichneten ist selbst wieder eine Operation. Die Handlung des Aufweisens oder Aufzeigens erzeugt die Zuordnung.

Von diesem hier charakterisierten Standpunkt sind alle Gegenstände, Dinge, mit denen die gleichen Handlungen ausgeführt werden können, gleich. Ebenso sind alle Vorgänge, die durch die gleichen Handlungen hervorgerufen werden können, in diesem Sinne gleich. Streng genommen gibt es für den Operationalisten also keine Namen, da es keine Individualitäten gibt, sondern nur Begriffe. Denn, wie schon gesagt, können nur

¹⁸⁾ Zum operationalen Aufbau der Logik und Mathematik: P. Lorenzen, Die ontologische und operative Auffassung der Logik, Actes du Congrès Intern. de Philos. Vol. V. Brüssel 53; dslb., Konstruktive Begründung der Mathematik, Math. Z. S. Bd. 53. 1950

abgeschlossene Handlungsmengen definiert werden. In ganz analoger Weise sind auch Begriffen Zeichen zuzuordnen.

Das nicht-operationale Residuum

Es gibt keine Operationen, keine Handlungen, die nicht durch gewisse vorausgehende Handlungsanweisungen bestimmt werden müssen. Um jene Handlungsanweisungen geben zu können, muß man ein gewisses inhaltliches Wissen haben, das nicht selbst wieder operational definierbar ist.

Betrachten wir rein logische Satzsysteme¹⁹⁾, sogenannte Kalküle, so sind diese bestimmt durch eine Menge zugrunde gelegter Zeichen (Symbole), die nachher inhaltlich auch als Sätze, Namen oder Begriffe interpretiert werden können. Diese werden durch eine Reihe von Verknüpfungszeichen miteinander verbunden, die in der Umgangssprache z. B. dem prädikativen „ist“, dem konjunktiven „und“, dem disjunktiven „oder“ oder dem „wenn...so...“ der Implikation entsprechen. Aus einer Reihe von Grundsätzen, den sogenannten Axiomen, werden auf Grund der Schlußregeln neue Theoreme, d. h. in dem betreffenden logischen System gültige Aussagen, hergeleitet.

Die Zeichen und Symbole, die Axiome und Aussagen als Reihen von Zeichen, sind physische Gegenstände. Die Ausführung eines logischen Schlusses ist daher nichts anderes als eine Handlung mit diesen Zeichen. Es ist aber wesentlich für jedes logische System, daß die Schlüsse „richtig“ ausgeführt werden. Nur dann wissen wir, daß die deduzierte Aussage ebenso wahr ist, wie die Axiome und Theoreme, aus denen sie hergeleitet wurden. Der Schluß wurde richtig durchgeführt, wenn die Schlußregeln befolgt wurden. Diese sind also Handlungsanweisungen für die richtige Ausführung der logischen Schlüsse.

Um die Schlußregeln festlegen zu können, müssen einige Begriffe bekannt sein, die ihrerseits nicht operational definiert sind. Die Analyse einer Schlußregel fordert fünf Bestandteile zutage, die erforderlich sind, um diese als Handlungsanweisung aufstellen zu können: 1.) aufweisend-zuordnende Definition, 2.) Bildungsimperativ, 3.) Partialität, 4.) Identität, 5.) Substitution (oder Ersetzungspräposition). Die aufweisend-zuordnende Definition (z. B.: „Das ist ein Tisch!“) ist eine Handlung bzw. Operation, wie oben bereits ausgeführt. Auch der Bildungsimperativ (z. B.: „Schreibe einen Ausdruck anstatt einer Variablen!“) ist eine Handlung. Jeder Imperativ ist eine Handlung, die eine andere mögliche Handlung hervorrufen, bewirken soll. Demgegenüber aber sind die Bestandteile (3—5) nicht operational definiert, sie müssen der Aufstellung des logischen Systems vorausgehen. Man muß zunächst wissen, was „Teil von etwas“ oder „gleich“ oder aber „für“, „anstatt“ bedeutet, um einen Kalkül aufbauen zu können. Jenes vorlogische Wissen, das nicht operational bestimmt ist, aber zum Aufbau eines solchen Systems erforderlich ist, stellt also ein Restbereich, ein Residuum, jenes nicht-operationalen Bereiches dar. Selbstverständlich können die fraglichen Begriffe nachher, also nachdem ein logisches und entsprechende inhaltliche Systeme aufgebaut sind, ebenfalls definiert

¹⁹⁾ G. Frey (Residuum)

werden. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß diese „Begriffe“ bereits in ihrer Bedeutung gewußt werden müssen, um überhaupt operational ein logisches System aufbauen zu können.

Entsprechend müssen wir auch zur Ausführung eines Experiments, das ebenfalls eine Handlung darstellt, Handlungsanweisungen haben. Ein Experiment muß richtig ausgeführt werden. D. h. es muß zunächst einmal eine Theorie bekannt sein, auf Grund deren überhaupt die Frage gestellt wird, die durch das Experiment beantwortet werden soll. Auf Grund der Theorie, der gestellten Frage, meiner Kenntnisse über die verwendeten Materialien, sowie über die Situation und den Wirkungszusammenhang bezüglich dieser Materialien, ergeben sich die Bedingungen, denen das Experiment genügen muß, damit sein Ergebnis richtig ist. Für jedes Experiment erhält man also Handlungsanweisungen, von deren Befolgung die Gültigkeit abhängt. Wieder wird untersucht werden müssen, was zur Formulierung jener Handlungsanweisungen erforderlich ist.

Es muß der räumliche Situationszusammenhang der verwendeten Materialien beschrieben werden können, aber auch der Wirkungszusammenhang derselben. Unter letzteren fallen vor allen Dingen und im wesentlichen die Materialeigenschaften der Stoffe. Schließlich sind immer Beobachtungen anzustellen, die, zumindest wenn es sich um quantitative Experimente handelt, räumlich-zeitliche Koinzidenzen feststellen sollen. Wir müssen also vor allem wissen, was „raum-zeitliche Gleichheit“ heißt; ein Begriff, der zweifellos bereits in dem „für“, „anstatt“ steckt, den wir zum Aufbau eines Kalküls benötigten. Ohne diesen Fragenkomplex hier vollständig zu untersuchen, können wir doch noch weiterhin feststellen, daß man auch wissen muß, was „Ursache-Wirkung“ bedeutet. Darin steckt implizit wohl auch der Sinn von „Zeit“, der zusätzlich und explizit dann wohl nicht mehr bekannt sein muß.

Auch diese Elemente „raumzeitliche Gleichheit“, „Ursache-Wirkung“, sind nicht operational definierbar. Insgesamt stellen wir also fest, daß beim operationalen Aufbau der „Welt“ notwendig ein nichtoperationaler Residuum besteht. Abgesehen aber von jenem Restbereich, jenem inhaltlichen Residuum, ist es dem Operationalismus gelungen, die Spaltung zwischen reinem Denken und empirischer Gegebenheit zu überwinden.

Der phänomenologische Standpunkt

Unabhängig von jenen, durch die Entwicklung der reinen Naturwissenschaften beeinflußten erkenntnistheoretischen Begründungsversuchen hat Husserl von der reinen Philosophie her die Forderung nach einer strengen Begründung aller Philosophie erhoben²⁰⁾; sein Programm ist es, Philosophie als strenge Wissenschaft zu betreiben.

Das Thema der Phänomenologie ist es, das uns unmittelbar in unserem Bewußtsein Gegebene zur Grundlage aller Erkenntnis zu machen. Philosophie ist für Husserl zunächst nur und ausschließlich „Phänomenologie des Bewußtseins“. Franz Brentano faßte als Elemente des Gegebenen in einer

²⁰⁾ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos I, 1910/11

noch weitgehend psychologischen Auffassung das, was er psychische Phänomene nannte. Psychisches Phänomen ist dabei alles, was uns im Bewußtsein unmittelbar gegeben ist²¹⁾. Das sinnlich-psychisch uns Erscheinende der Wirklichkeit ist es genauso wie etwa das Denken des logischen Begriffes. Die Grundeigenschaft aller dieser psychischen Akte ist, wie Fr. Brentano zuerst erkannte, ihre Gerichtetheit auf etwas, ihre „Intentionalität“. Sie sind, wie es Husserl dann zunächst bezeichnete, „intentionale Erlebnisse“²²⁾. Diese Auffassung und Terminologie zeigt noch die psychologische Betrachtungsweise, die letzten Endes immer noch „von außen her“ an die Erscheinungen des Bewußtseins herangeht.

Die konsequente Durchführung des Programmes beginnt streng genommen erst, indem Husserl den cartesianischen Zweifelsansatz wieder aufnimmt²³⁾. Das „ego cogito“ wird wieder zum Ausgangspunkt genommen, um aber nun nicht wie Descartes den Sprung in eine Transzendenz zu machen, sondern bei jener Grundthematik zu bleiben. Es ist das transzendentale Ich, auf das wir uns zunächst reduzieren müssen. Durch jene Reduktion wollte bereits Descartes eine absolute Sicherheit und Zweifellosigkeit gewinnen. Den Charakter einer solchen „Evidenz“ hat dann nur alles das, was in einem Akte des „cogito“ im Bewußtsein vollzogen wird. Diese Evidenz kommt vor allem nicht der natürlichen Erfahrung zu. „Das Sein der Welt auf Grund der natürlichen Erfahrungsevidenz darf... selbst nur ein Geltungsphänomen sein“ (C. M., S. 58). In der Reduktion auf das Bereich des für uns gewissen Urteilsbodens haben wir weder eine für uns geltende Wissenschaft, noch eine für uns serende Welt. Aller Urteile über eine solche müssen wir uns enthalten, insbesondere verfallen alle Urteile von der Art, daß etwas in der Welt „sei“, daß ein wissenschaftlicher Satz „gelte“, jener Reduktion. Ich erhalte also durch dieses universale Außergeltungsetzen aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt, durch diese phänomenologische „Epoché“ oder dieses „Einklammern“ der objektiven Wirklichkeit „mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten, das Universum der ‚Phänomene‘ im Sinne der Phänomenologie“ (C. M., S. 60).

Von diesem Bereich der unmittelbaren inneren Bewußtseinsgegebenheiten aus müssen wir dann, bloß aufbauend aus und mit inneren Bewußtseinserlebnissen, den „Phänomenen“, die Welt der positiven Wissenschaften wiedergewinnen, die wir in der phänomenologischen Epoché zunächst eingeklammert hatten. Indem die ganze wiedergewinnende Konstruktion der Wissenschaftserkenntnisse nur mittels Bewußtseinserlebnissen erfolgt, geht der ganze Aufbau der Wissenschaft nur im Bereich der reinen Bewußtseinsphänomenologie vonstatten.

Die Bewußtseinsphänomene stellen einen ständigen Fluß dar. Ein Bewußtseinserlebnis kann daher niemals ein identischer Gegenstand sein,

²¹⁾ Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt, Leipzig 1924/25
(I, S. 125)

dslb., Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig 1921 (S. 14/15)

²²⁾ E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2. Teil, Halle/S. 1901

²³⁾ E. Husserl, Cartesianische Meditationen, Husserliana Bd. 1 Haag 1950
zit.: (C. M.)

wie ein Naturobjekt, es kann daher auch keine letzten Elemente und Relationen haben (C. M., S. 86). Welche Bewußtseinserlebnisse (intentionalen Akte) ich zum Ausgangspunkt mache, ist gleichgültig. In einer „intentionalen Analyse“ sind sie auflösbar, und so bezeichnet jedes Objekt, jeder auch immanenten Gegenstand, eine Struktur im transzendentalen Ich (C. M., S. 90).

Für die Naturwissenschaft²⁴⁾ ergibt sich dann die Aufgabe, aus den Bewußtseinsphänomenen als unmittelbaren Gegebenheiten die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe aufzubauen und zu begründen, oder, was im Grunde das gleiche bedeutet, diese Grundbegriffe in einer intentionalen Analyse auf die unmittelbar im Bewußtsein gegebenen „Phänomene“ zurückzuführen. Der entscheidende Schritt dieser Zurückführung ist aber nur möglich, indem die Wirklichkeit, also das, um was es dem Naturwissenschaftler eigentlich geht, ausgeschlossen wird. Durch jenen Kunstgriff Husserls, die Ausklammerung der Wirklichkeit, die Epoché, die Enthaltung vom Urteil über allen Lehrgehalt über das objektiv Seiende, wird das Empirieproblem ausgeschaltet. Dadurch erhält man ein tatsächlich in sich geschlossenes Bereich, in dem auch die Naturwissenschaft vollständig aus intentionalen Akten aufgebaut und begründet werden kann.

Das nicht-phänomenologische Residuum

Die intentionale Analyse der Bewußtseinserlebnisse muß vollkommen in dem durch die phänomenologische Epoché bestimmten Bereiche bleiben. Die Konsequenz des Standpunktes liegt darin, daß alle solchen Analysen, daß aber auch der ganze Aufbau der Wissenschaften innerhalb jenes Bereiches vollzogen werden können. D. h. alle jene Analysen, Definitionen usw. sind selbst in ihrem Vollzug Bewußtseinserlebnisse.

Durch das bloße Haben von Bewußtseinserlebnissen und deren intentionale Analyse, die, wie gesagt, selbst aus intentionalen Bewußtseinserlebnissen bestehen muß, hat man noch keine Philosophie. Kann ein bloßes Bewußtseinserlebnis eine Erkenntnis oder ein Wissen darstellen, solange es bloß im Strome des Bewußtseins steht? Jedes Wissen und jede Erkenntnis erfordern eine Fixierung und damit eine objektive Heraushebung aus dem Bewußtseinsstrom. Dieses Festhalten des Erkannten in einem objektivierenden Akte, wie Aufschreiben oder Aussprechen, ist nicht nur für die Mitteilung des Erkannten (auch sich selbst gegenüber), sondern ist auch für den Aufbau eines umfangreichen Wissenssystems erforderlich. Ein bloß gedankliches Festhalten von Erkanntem vollzieht sich dabei selbstverständlich zunächst ganz im Bereich der Bewußtseinserlebnisse.

Welcher Phänomenologe wollte seine philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse aber nicht systematisch ordnen, um sie in immer wieder neuer Apperzeption gedanklich überprüfen zu können? Welcher Philosoph, welcher Wissenschaftler wollte seine Erkenntnisse nicht mitteilen?

²⁴⁾ Oskar Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen, Jahrb. f. Philosophie u. phänom. Forschung VII, 1923

Ansätze phänomenologischer Auffassung physikalischer Begriffe auch bei H. Weyl, Raum-Zeit-Materie (Einleitung) 4. Auflg. Berlin 1921

bar machen? Der Sinn alles Wissens wäre ohne diese beiden Möglichkeiten hinfällig. Der „radikal meditierende Philosoph“ (Husserl) bleibt innerhalb der Meditation, in der er für sich Erkenntnisse gewinnt. In den Akten der Mitteilung hebt er sich heraus aus der eigenen Meditation. Alles phänomenologische Philosophieren durchbricht also, — um es etwas trivial auszudrücken, — mit der Tatsache, daß der Philosoph Bücher schreibt, Vorlesungen hält, das geschlossene Bereich seiner Meditationen.

Auch die Phänomenologie kommt somit ohne nichtphänomenologische Bestandteile nicht aus. Das Festhalten geschieht in Handlungen und Operationen. Phänomenologie hat also operationale Bestandteile zu ihrer Formulierung und Mitteilbarmachung notwendig.

Es ist darüber hinaus fraglich, ob jene Einklammerung, die Ausschaltung und Enthaltung von allem Urteil über eine objektive Wirklichkeit, überhaupt innerhalb des phänomenologischen Bereiches erfolgen kann. Die Epoché soll jenen Bereich ja erst abgrenzen. Damit ergibt sich die Frage, ob jenes „Außergeltungsetzen“ nicht ein Akt ist, der „gelten“ soll und also nicht der Epoché verfällt. Demgegenüber bleibt noch zu bedenken, daß die Einklammerung als Operation aufgefaßt werden kann, die wir am Gesamtbereich unseres Wissens, Denkens und Handelns ausüben. Auch in der phänomenologischen Epoché tritt uns also vielleicht ein operationaler Restbestand in der Phänomenologie entgegen.

Insgesamt können wir feststellen, daß im Operationalismus immer ein inhaltliches, wir können jetzt auch sagen phänomenologisches Residuum bleibt, während in der Phänomenologie immer ein operationales Residuum festzustellen ist.

Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung

Die moderne Physik hat bei der Untersuchung mikrophysikalischer Vorgänge die eigentümliche Feststellung gemacht, daß man etwa von einem Elektron nicht gleichzeitig seinen Ort und seine Bewegungsgröße feststellen kann. Diese Eigentümlichkeit kann, wie Bohr und Heisenberg gezeigt haben²⁵⁾, dahingehend interpretiert werden, daß es unmöglich ist, ein Elementarteilchen zu beobachten, ohne es dabei zu stören. Während man bei der Beobachtung aller makroskopischen Vorgänge, z. B. bei freiem Fall eines Steines, vom Beobachter abstrahieren kann, ist dies im mikrophysikalischen Bereich nicht mehr möglich. Während also im Makroskopischen immer nur das System der Instrumente und Apparaturen zu berücksichtigen ist, haben wir im Mikrophysikalischen ein System zu grunde zu legen, das aus den Instrumenten und Apparaturen plus dem Beobachter besteht. Die Physik der kleinsten Dimensionen hebt also in eigentümlicher Weise den Unterschied zwischen beobachtendem Subjekt und beobachtetem Objekt auf. Der in diesem Zusammenhang oft erhobene Einwand, daß der Beobachter jederzeit durch eine registrierende Apparatur ersetzt werden kann, ist für uns hier belanglos. Registrierende Apparaturen sind als Fortsetzung unserer Sinnesorgane aufzufassen. Der Beobachter ist für uns in diesem Zusammenhang nicht das immanente Subjekt, sondern der mit seinen Beobachtungen handelnd Eingreifende.

²⁵⁾ W. Heisenberg, (Prinzipien)

Diese eigentümliche Tatsache der modernen Physik beruht letzten Endes wohl darauf, daß jedes Experiment aus Handlungen aufgebaut ist. Jede Handlung aber umfaßt Subjekt und Objekt. Es hat, wenn wir die Handlungen und Operationen als Grundelemente betrachten, keinen Sinn mehr, zwischen handelndem Subjekt und dem Objekt zu trennen, an dem die Handlung ausgeführt wird. Jede Handlung ist eine Einheit, die vom operativen Standpunkt aus als unmittelbare Gegebenheit anzusprechen ist. Sie umspannt die Kluft zwischen Subjekt und Objekt. Subjekt und Objekt sind nur gewisse auf Grund bestimmter Konstruktionen und Handlungen nachträglich abstraktiv gewonnene Begriffe.

Die oben angedeutete Schwierigkeit in der Mikrophysik, die sich in der berühmten Heisenbergschen Ungenauigkeitsrelation ausdrückt, kommt vermutlich überhaupt nur durch die methodisch unreinen Wissenschaftsverfahren zustande. Eine rein operationale Begründung der Physik müßte alle jene Schwierigkeiten beseitigen. In diesem Sinne muß wohl auch das ursprüngliche Heisenbergsche Programm verstanden werden. In der Theorie, so forderte er, dürften nur beobachtbare Größen vorkommen. Durch diese Beschränkung heben sich alle Antinomien der modernen Physik von selbst auf.

Wie die Handlung die Kluft zwischen Subjekt und Objekt aufhebt, so ebenso das intentionale Erlebnis. „Es sind nicht zwei Sachen psychisch präsent“, sagt Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen*, „es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis, das sich auf ihn richtet, ... sondern nur eine Sache ist präsent, das intentionale Erlebnis“. „Ist dieses Erlebnis in seiner psychischen konkreten Fülle präsent, so ist eo ipso ein Gegenstand intentional gegenwärtig“. Es kann also nicht mehr unterschieden werden zwischen den in unserem Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen und dem damit gemeinten, intendierten Gegenstand oder Vorgang. „Aber“, so sagt Husserl an einer anderen Stelle, „leben wir sozusagen im betreffenden Act, gehen wir z. B. in einem wahrnehmenden Betrachten eines erscheinenden Vorganges auf, ... so ist von dem Ich als Beziehungspunkt der vollzogenen Acte nichts zu merken“. D. h. nicht nur der gemeinte, intendierte Gegenstand kann nicht von der unserem Bewußtsein immanenten Vorstellung getrennt werden, auch das Ich als Bezugspunkt ist nicht abzutrennen vom intentionalen Erlebnis. Das Ich ist in intentionaler Analyse zurückzuführen auf unmittelbar gegebene Bewußtseinserlebnisse, es ist in seiner strukturellen Typik aufzuhellen. Nur intentionale Erlebnisse sind als unmittelbare Gegebenheiten der phänomenologischen Betrachtung zugrunde zu legen. Sowohl Subjekt als auch Objekt sind nicht mehr zu scheiden, und es bleibt nur das intentionale Erlebnis bestehen. Die intentionalen Bewußtseinserlebnisse haben genauso wie die Handlungen und Operationen die Eigenschaft, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu umfassen und aufzuheben.

Das naturwissenschaftliche Methodenschema und die Verschränktheit von phänomenologischem und operationalem Aufbau

Betrachten wir nun nochmals von dem so gewonnenen Standpunkt aus das zu Anfang dargestellte Methodenschema der naturwissenschaftlichen

Erkenntnis. Wir hatten festgestellt, daß es sich um ein doppeltes Methodenschema handelt, einerseits um die Auffindung von Hypothesen und Sätzen, anderseits aber um die immer wieder neue Rechtfertigung der gewonnenen Sätze.

Jene Rechtfertigung von Sätzen als immer wieder neue Ausführung und Ausführbarkeit von Experimenten fällt vollständig in den Bereich der Handlungen und Operationen. Im Gegensatz dazu fällt die Auffindung neuer Hypothesen als schöpferisch-intuitiver Vorgang vollständig aus dem Rahmen der Handlungen und Operationen. Es können keine Handlungen und Operationen angegeben werden, durch die die Auffindung neuer Hypothesen vor sich ginge. Wir haben somit in der Auffindung neuer Hypothesen und Sätze jenen Punkt gefunden, an dem der Operationalismus nicht ausreicht zur vollständigen Begründung der Naturwissenschaften.

Im Gegensatz dazu kann Hypothesenfindung immer zurückgeführt werden auf intentionale Erlebnisse. Die Intention ist ein reines Bewußtseinserlebnis. Das Wesentliche jeder neuen Hypothese ist, einzelne Elemente gestalt- oder formmäßig zu einem neuen „Bild“ zu kombinieren, zusammenzufassen. Formen und Gestalten, — auch nicht optisch-anschaulicher Art, — sind intentionale Erlebnisse. Daher gilt auch für unanschauliche Hypothesen, wie etwa die Matrizentheorie Heisenbergs, daß sie durch eine phänomenologische Gestaltfindung bestimmt ist. Selbst der Syllogismus ist vom phänomenologischen Standpunkt aus als Gestalt aufzufassen.

Es gibt aber demgegenüber kein intentionales Erlebnis, das die Wiederholbarkeit eines Experimentes in ihrer immer wieder neuen Fragwürdigkeit vollständig erfassen würde. Die Wiederholung der Experimente als Grundlage der Rechtfertigungsmethode liegt außerhalb des durch die Ausklammerung festgelegten phänomenologischen Bereiches, da sie nur in der Ausführung der konkreten Handlung gegeben ist. Was sich phänomenologisch eben nicht darstellen läßt ist die tatsächliche Infragestellung des Satzes in jedem neuen Rechtfertigungsexperiment. Während also der Operationalismus im Auffindungsproblem transzendent wird, wird die phänomenologische Begründung der Naturwissenschaften durch die experimentelle Rechtfertigung, die Reproduzierbarkeit und konkrete Reproduktion transzendent.

Der phänomenologisch-operationale Parallelismus und seine Grenze

In einem hohen Grade scheinen die beiden hier verglichenen Standpunkte einander analog zu sein. Ihre Entsprechung hat ihre Wurzel bereits in der gleichen Begründungsart. In beiden Fällen kann die gleiche Methode verwendet werden, die wir im Anschluß an Husserl für beide Systeme als „Epoché“ bezeichnet haben. Diese äußerliche Parallelität darf aber über grundlegende Unterschiede nicht hinwegtäuschen.

Die phänomenologische Einklammerung reduziert alles auf das reine Bewußtsein. Die innere Gewißheit ist hier das Fundament für ihre Sicher-

heit und Zweifellosigkeit unserer Erkenntnisse. Der totale Bezug auf das transzendentale Ich als Ausgangspunkt phänomenologischer Methode ergibt notwendigerweise eine zumindest theoretisch weitgehende Geschlossenheit des gesamten Wissens. Die Einheit des transzendentalen Ich bestimmt die Einheit der phänomenologisch begründeten Wissenschaft.

Demgegenüber reduziert die operationale Einklammerung alles Reflexorische, alles speziell „Meinige“. Im Vergleich mit der entsprechenden Formulierung oben ist sofort auffallend, daß das durch die phänomenologische Einklammerung bestimmte Bereich einfach positiv zu charakterisieren war; während im operationalen Fall das eingeklammerte Bereich einfach zu charakterisieren war, das gesamte Bereich also eigentlich als negativ bestimmt erscheint. Die äußere Gewißheit der intersubjektiven Übertragbarkeit und Überprüfbarkeit ist vom operationalen Standpunkt aus das Fundament für die Sicherheit und Zweifellosigkeit unserer Erkenntnisse. Die Einheit des Wissens (die „Welteinheit“) kann aber nun nicht wie bei der phänomenologischen Begründung durch die Einheit des Ausgangspunktes *eo ipso* bedingt sein. Im Gegenteil muß die Einheit operational erzeugt gedacht werden durch eine Handlungsmenge, die auf Grund von „Spielregeln“ einen inneren Zusammenhang zeigt (z. B. die Züge am Schachbrett). Die Begrenztheit einer jeden solchen zusammenhängenden Handlungsmenge zeigt uns die Offenheit der operationalen Wissenschaft an. Der Wirkungsnexus ist nur ideell, etwa im Sinne des Laplacischen Dämons, als allgültig und daher einheitstiftend aufzufassen. Der radikal operationale Wissenschaftler wird ständige Offenheit aller operational begründeten Wissens anerkennen müssen.

Es liegt nun nahe, beide Standpunkte der Wirklichkeitserkenntnis zu vereinigen, die Handlungen und Bewußtseinserlebnisse als zwei Seiten der Wirklichkeit aufzufassen. Tatsächlich decken sich ja die im Bewußtsein gemeinten Objekte und die entsprechenden durch Handlungen bestimmten Objekte weitgehend. So wie dem *cogito* das *cogitatum* entspricht, so auch dem *facit* das *factum*. Das im Bewußtseinserlebnis Intendierte ist das „Noema“. Es ist im allgemeinsten Sinne gesprochen die „Gestalt“ oder „Form“. So ist z. B. der Kreis einerseits gegeben als eine Gestalt, er ist ein Noema, auf das ganz bestimmte konstituierende Bewußtseinserlebnisse gerichtet sind. Der Kreis ist gewissermaßen „definiert“ durch jene konstituierenden Bewußtseinserlebnisse. Er ist andererseits aber auch instrumental herstellbar mittels eines Zirkels oder einer Schnur. Bestimmte konstituierende Handlungen „definieren“ also ebenfalls den Kreis. Im einen Fall gehört er also dem Bewußtseinsbereich an und ist eine Gestalt, im anderen Falle dem Bereich der Handlungen und Operationen und ist ein „Gemachtes“, ein „Poëma“.

Es ist aber die Frage, ob es eine jenseits beider Auffassungen liegende Zuordnung jener beiden Definitionen des Kreises gibt. Die Zuordnung zwischen einem Gegenstand und einem Zeichen ist selbst ein Bewußtseinserlebnis, oder aber es ist die konkret aufweisende Handlung des „dies da!“. Eine dritte Form der Zuordnung gibt es wohl nicht. Ob sich die beiden Bereiche also vollständig aufeinander abbilden lassen ist zumindest fraglich. Die Abbildung der beiden Bereiche aufeinander wird nur

soweit reichen, als Zuordnung im phänomenologischen Sinne und aufweisende Handlung das gleiche leisten. Dies wäre im einzelnen zu untersuchen. Die theoretisch vollständige Abbildung wäre nur möglich, wenn eine jenseits der beiden Bereiche liegende Abbildungsfunktion gefunden werden könnte.

Eine Strukturuntersuchung der beiden Bereiche müßte zeigen, wie weit phänomenologische und operationale Struktur übereinstimmen, wie weit sie „isomorph“ sind. Daß es sich dabei nicht um eine vollständige Isomorphie handeln kann, ist nach dem Gesagten klar. Es wird aber aufschlußreich sein, die isomorphen Teilbereiche aufzufinden, also die Dekkung des phänomenologischen mit dem operationalen Bereich genau abzugrenzen.

Die zweifache Seinsordnung der Welt

Als Ergebnis werden wir feststellen müssen, daß in beiden Fällen die Scheidung in Objekt und Subjekt, in Transzendenz und Immanenz überwunden ist. Es entfällt daher endgültig, ganz gleich welcher der beiden Standpunkte wir beziehen, die Frage nach dem Ansichsein der Wirklichkeit.

Die eigentlich metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden kann also nicht ohne weiteres im Sinne eines Realismus beantwortet werden, der annimmt, daß es objektiv Seiendes gibt, das wir erkennen müssen. Als Elemente des Seienden werden wir vielmehr die jeweiligen Gegebenheiten ansprechen müssen: einerseits die Bewußtseinserlebnisse, andererseits aber die Handlungen und Operationen. Wir erhalten so eine zweifache Seinsordnung der Welt.

1. Die Bewußtseinserlebnisse konstituieren die Noemata, die Formen und Gestalten.
2. Die Handlungen und Operationen konstituieren die Poíemata, die Ergebnisse und Objekte derselben.

Der Seinsordnung der Poíemata entspricht eine zweite Seinsordnung der Noemata. In beiden Ordnungen gibt es Nichtfundierbares, das die betreffende Ordnung transzendent. So überschreitet die konkrete Handlung in ihrer Wiederholbarkeit die Seinsordnung der Noemata, der Formen und Gestalten. So überschreitet anderseits die Hypothesenfindung als das schöpferisch-intuitive Element die Seinsordnung der Handlungsobjekte, des Gemachten, der Poíemata. Die gesamte Wirklichkeit ist in keiner der beiden Ordnungen vollständig erfaßbar. Und so ist nun auch Metaphysik als Frage nach dem Sein in diesem Sinne ein neues Forschungsthema geworden.

Vergleichstafel

Operationalismus

Phänomenologie

Epoche

Enthalten alles Urteilens über alles „Meine“ (das Ich mit seinen inneren Wahrnehmungen). Damit auch Enthalzung aller Reflexionen auf Bewußtseinsvorgänge.

Enthalten alles Urteilens über die Wirklichkeit.

Zweifelsansatz

Das Ich als das Meine ist das Unge- wisse und zu Bezweifelnde.

Alles was mir Objekt werden kann, kann ich bezweifeln, ist ungewiß.

Das Unbezweifelbare

Unbezweifelbar ist, was losgelöst vom „Ich“ Gültigkeit hat.

Unbezweifelbar ist, was in meinem Be- wußtsein, in meinem Denken notwendig ist.

Das Bereich der Handlungen und Opera- rationen.

Das Bereich der Bewußtseinserlebnisse (intentionalen Erlebnisse oder Akte).

Poésis — Poëma
(facit — factum)

Noesis — Noema

Gewißheit durch Konstruktion

(cogito — cogitatum)

Gewißheit durch Evidenz
(Wesensschau)

Transzendentalität

Transzendentale Intersubjektivität

Transzendentale Subjektivität

Residuum

nichtoperational-phänomenologisches Residuum.

nichtphänomenologisch-operationales Residuum.

Nichtoperationale Grundbegriffe, Handlungsanweisungen.

Operationales Festhalten des Er- kannten.

Intuitive Hypothesenfindung
(operat. Epoché)

Reproduzierbarkeit im Experiment
(phänomenol. Epoché)

Wissenschaftsbegründung

Operat. Begründung d. Mathematik

Phänomenol. Begründung d. Mathem.

Operat. Begründung aller experimen- tellen Naturwissenschaften

Phänomenol. Begründung aller Natur- wissenschaften

Phänomenol. Begründung aller Kultur- und Geisteswissenschaften

Verschränktheit im naturw. Methodenschema

Rechtfertigungsmethode:

Auffindungsmethode:

Reproduzierbarkeit
(nicht phänomenol.)

intuitive Hypothesenfindung
(nicht operational)

Seinsordnung

Aufgebaut auf Operationen und Hand- lungen:

Aufgebaut auf Bewußtseinserlebnissen:
Ordnung des Gedachten, intellektuell
Geschauten, der Noemata, der Formen
und Gestalten,

Ordnung des Gemachten, der Poiemata.

INTERPRETATION UND LOGIK

von Felix Grayeff, London

I

Auf keinem anderen Gebiet der Philosophie, das darf man wohl behaupten, bemerkt man gegenwärtig ein lebhafteres Streben und zuversichtlicheres Arbeiten als auf dem Gebiet der Logik, freilich auch wohl nirgends eine schärfere Unvereinbarkeit der Standpunkte. Neben der Logistik oder symbolischen Logik, die dem Positivismus zuneigt (ohne daß man sie doch ihrem Wesen nach als positivistisch bezeichnen dürfte) stehen jene Richtungen der Logik, die aus der Erkenntnistheorie, sei es naturwissenschaftlicher, sei es geisteswissenschaftlicher Prägung, herausgewachsen sind und in weiterem Rückblick aus der deutschen idealistischen Philosophie herstammen. Suchen wir nun nach einer kurzen, einfachen Erklärung für den Widerstreit der Richtungen, ja, die Verwirrung in der Logik, von der man auch schon gesprochen hat, so können wir wohl sagen: Man ist sich in den verschiedenen Lagern nicht darüber einig, was eigentlich Logik sei. So behauptet die Logistik, daß nur das, was sie selbst als Logik ansieht und betreibt, eigentlich als Logik gelten dürfe, daß ihre Logik *die* Logik sei; und sie bezeichnet die logischen Systeme und Versuche der anderen Richtungen als paralogisch oder gar als logisch irrelevant. Freilich kann die Logistik auf bewundernswerte Leistungen während der letzten Jahrzehnte zurückblicken. Sie kann sich rühmen, die aristotelische Logik, die durchaus ihre Grundlage ist, als eine Logik des Schlusses, fortgeführt und in vielfacher Hinsicht verbessert zu haben. Vor allem meint sie, die klassische Logik aufs entschiedenste präzisiert zu haben, durch die Einführung von Symbolen anstelle von Worten — Symbolen, denen mathematische Schärfe zukommt. Dadurch meint die Logistik, die alte Logik von jenen Zweideutigkeiten befreit zu haben, die unvermeidlich im gewöhnlichen sprachlichen Ausdruck liegen sollen. So wird sie auch als eine Spezialwissenschaft verstanden, die sogar von der Philosophie herausgelöst werden sollte, um als eine Art neuer Mathematik Eigenständigkeit zu gewinnen. Auch beansprucht sie, wie die Mathematik — oder ich sage wohl besser: im Sinne der Mathematik — zeitlos zu sein. Dementsprechend ist auch ihr Interesse an der Geschichte nur gering, gleichsam nur am Rande und auf die Geschichte der eigenen Wissenschaft im engsten Sinne beschränkt; obwohl gerade vor kurzem eine sehr bemerkenswerte historische Arbeit von logistischer Seite erschienen ist, von Lukasiewicz über die Syllogistik des Aristoteles. Abschließend sei über die Logistik gesagt, daß ihr System im Gegensatz zu den Systemen und Versuchen der anderen Richtungen festgegründet ist und eine klar umrissene Gestalt hat und insofern wohl als für alle Logik vorbildhaft angesehen werden darf.

Der Logistik ganz entgegengesetzt ist das, was Karl Jaspers eine philosophische Logik nennt. Diese nämlich ist als umfassend gedacht, nicht nur als grundlegend innerhalb der Philosophie, sondern als eine umfassende Philosophie selbst — eine Philosophie der Wahrheit. Sie soll die Wahrheit überhaupt, als die „trübe inmanente Wahrheit der Zeit“, zu der ihr möglichen Klarheit bringen. Nicht zeitlos also, sondern in der Zeit gegründet, ist sie, in Jaspers' Worten, als „die Systematik des vernünftigen Selbstbewußtseins“, das in der Zeit ist, vorgestellt. So ist für die philosophische Logik das Geschichtliche des Denkens von tiefer, wesenhafter Bedeutung. Und im Gegensatz zu der geradlinig-eindeutigen Auffassung der Logik sowohl in der Gegenwart wie in der Geschichte, wie sie die Logistik vorträgt, unterscheidet Jaspers verschiedene Typen der Logik, die in den verschiedenen Zeitaltern entstehen bzw. wiedererstehen: die sophistische Logik, die schaffende Logik, die Schullogik. Und Jaspers fordert eine grundlegende Reform der Logik, eine Reform, die wohl die radikale Neugestaltung der logischen Regeln, Prinzipien und Formen aus dem Gehalt der Zeit heraus ins Auge faßt und darüber hinaus dynamisch die fortwährende Umgestaltung aller logischen Formen aus dem jeweils wechselnden Gehalt im Fortgang der Zeiten für notwendig hält. Vom Standpunkt einer so verstandenen philosophischen Logik aus muß das, was die Logistik betreibt, wie ein Spiel erscheinen, nach Regeln, die klug erdacht, präzis formuliert und durch Übereinkunft festgelegt sind. Eine solche ablehnende Auffassung erscheint uns als unberechtigt, angesichts der bedeutenden Leistungen der Logistik, und wir machen sie uns nicht zu eigen; dennoch enthält Jaspers' Stellungnahme Einwände und Zweifel, die von geisteswissenschaftlicher Seite überhaupt gegen die Logistik unvermeidlich erhoben werden. (Denn man darf wohl sagen, daß die Jasperssche Philosophie in gewisser Hinsicht die Philosophie der deutschen Geisteswissenschaften ist, deren Anschauungen sie entwickelt, und denen sie Klarheit, Einheit und eine eigene philosophische Würde gibt). Dem in historischen Anschauungen Geschulten muß es nämlich als undenkbar erscheinen, daß philosophisch Relevantes zeitlos sein könne, und wohl als kaum weniger undenkbar, daß die Logik als eine Art Spezialwissenschaft von der Philosophie im ganzen geschieden werden dürfe.

Es ist nun nötig, daß wir bei der geisteswissenschaftlichen Auffassung verweilen — auch im Hinblick auf das, was ich später zu sagen habe — und daß wir uns die geisteswissenschaftliche oder historische Denkweise vor Augen stellen. Ich kann hier freilich nicht versuchen, die großen Leistungen der geisteswissenschaftlichen Forschung zu würdigen, die in Deutschland ihren Ursprung hat. Nur in wenigen Worten sei versucht, ihr Wesentliches zu kennzeichnen. Es beruht diese Denkweise auf der Überzeugung, daß die Wahrheit, das Sein einzig im Werden, im Bewegten liege; daß es sich als ein Dynamisches nur im Wandelbaren verwirkliche; daß es sich in der geschichtlichen Entwicklung allein darstelle, und daß es an keiner isolierten Stelle ein schlechthin Gültiges geben kann. Der Blick des historischen Forschers ist sowohl auf die Gesamtheit der Erscheinungen wie auch auf die einzelne Gestalt gerichtet, deren Einmaliges er verehrt. Er tritt dem Einmaligen als einem organisch Gewordenen gleichsam

mit Ehrfurcht gegenüber, um es als ein Ganzes zu verstehen. Er versucht, das schöpferisch Erzeugte aus seinem Ursprung zu begreifen und als ein Ganzes gleichsam nach-zu-schaffen. Wissenswerte Wahrheit liegt ihm sowohl in den großen Entwicklungslinien wie auch gleichsam mikrokosmisch in jedem Echten. Er meint, daß es Dauernd-Gültiges, wenn überhaupt, nur in dem Sinne gebe, daß der einmal erschlossene Zugang zur Wahrheit immer offen bleibe, stets aufs neue durchschritten werden könne; daß aber alle formulierte Wahrheit immer wieder falsch und unwahr werde; daß Wahrheit, wie Goethe es aussprach, das Fruchtbare sei, ja, vielleicht, daß alle Ergebnisse nur ein Gleichen seien.

Die geisteswissenschaftliche Forschung hat ihre eigene Methode entwickelt, die man wohl umfassend als geisteswissenschaftliche Interpretation bezeichnen darf. Ich darf hier wohl auf den großen Beitrag hinweisen, den die klassische Philologie in der Ausbildung der Interpretation als eines methodischen Werkzeugs geleistet hat. Der Interpretation fällt die Aufgabe zu, jenen Zugang zum Wahren neu zu eröffnen, den die großen Denker der Vergangenheit gefunden haben, und für den ihre hinterlassenen Werke den Schlüssel enthalten. Mit der Hilfe der Interpretation soll es gelingen, jenes Bild der Wahrheit wiedererstehen zu lassen, das einem Plato oder Aristoteles vor Augen stand, und das der klassische Denker zwar einmalig und unübertreffbar, doch unvollkommen, in wechselnden Gestalten und jeweils mit Zufälligem behaftet, ausgedrückt hat. Auf das lebendige Bild der erschauten Wahrheit kam es an, nicht so sehr auf das dogmatisch Festgelegte oder auf die Formen, insbesondere die logischen Formen, in denen es ausgedrückt war. Die ältere historische Wissenschaft, der wir die großen Darstellungen der Geschichte der Philosophie verdanken, hat den logischen Formen, der methodischen Architektonik der philosophischen Lehrgebäude im Vergleich mit ihrem Gehalt eine nur geringe Bedeutung beigemessen. So sagt Windelband in einer der Vorreden zu seiner Geschichte der Philosophie: Er komme immer mchr zu der Überzeugung, daß es keineswegs das logisch-systematische Denken der Philosophen sei, welches den Gang der Philosophie entscheidend beeinflusse; daß vielmehr die großen allgemeinen Ideen, die auf ein gesamtes Zeitalter wirken, die beherrschende Macht darstellen. Erst die späteren Geisteswissenschaften, etwa der zwanziger und dreißiger Jahre, haben den Blick auch auf die Formen gerichtet und deren Wandel und Entwicklung zu erforschen gestrebt, aber doch nur um des Ideengehaltes willen, der sich auch in ihnen abprägt. Man wollte auch im Spiegel der sich entwickelnden Formen den Wandel der allgemeinen Ideen erforschen. Dies auf die Logik angewandt, mochte dazu führen, daß die Logik ihre Beschaffenheit als eine innerhalb der Philosophie grundlegende Disziplin verlieren müßte, ja, es mochte zur Auflösung der Logik als einer systematisch betriebenen Wissenschaft führen, es mochte bewirken, daß die Logik mit der Philosophie überhaupt in ihrer eigenen Geschichte verschwinde, oder hegelisch gesprochen, in ihr aufgehoben sei. Nun setzte zwar die Logik solchen Gedankengängen einen merklichen Widerstand entgegen, und doch sind es zweifelsohne Überlegungen dieser Art, die alle von der Erkenntnistheorie bzw. von der deutschen idealistischen Philosophie des 19. Jahrhun-

derts herstammende Logik ungewiß und uneins machen und ihr die Selbstbehauptung neben der Logistik ungemein erschweren.

So spiegelt sich auf dem Gebiet der Logik mit besonderer Eindringlichkeit jene Unklarheit und Zwiespältigkeit wider, die heute überhaupt auf geistigem Gebiet bemerkbar ist. Denn nicht nur in der Logik, auch auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie und in den übrigen Geisteswissenschaften finden sich neben der historischen Denkweise Anschauungen anderer, nicht-historischer Art, die dort gleichsam mehr *de facto* als *de iure* weiterbestehen. So tritt auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie — vielleicht weniger in Deutschland als in anderen europäischen Ländern — neben den geisteswissenschaftlichen Ansatz der unhistorische des Rationalismus, der den Gedankengebäuden der Vergangenheit kritisch gegenübertritt und sie teils einzureißen, teils zu ergänzen, teils zu verbessern strebt. Dabei setzt man dann wohl bewußt oder naiv die eigene Überlegenheit voraus, an der man das Werk der Vergangenheit mißt, oder man versucht auch, unbekümmert um die Distanz, aus einem solchen Werk Antworten auf aktuelle Fragen oder Streitpunkte des Tages herauszulocken. Die Philosophie selbst kann sich nicht ganz damit zufrieden geben, daß sie, wenn systematisch, nur den zeitgemäßen philosophischen Ausdruck von Gedanken zustande bringen könne, die dem Wesen nach in allen Zeitaltern die gleichen bleiben, als immer erneute, nie befriedigende Lösungsversuche von wenigen ewigen, sich stets gleichbleibenden Problemen des menschlichen Daseins; sie versucht, ebenbürtig neben die exakten Wissenschaften zu treten, findet aber ihren Anspruch keineswegs allgemein anerkannt. Die einzelnen Geisteswissenschaften schließlich, obwohl sie im Geschichtlichen gegründet sind und die Geschichte erforschen, scheinen doch auch wieder von der unhistorischen Idee des Fortschritts erfüllt, da sie ja Erkenntnis zu Erkenntnis zu fügen streben und ihr jeweiliges Gebiet fortschreitend zu erhellen meinen; und obwohl sie sich ihres eigenen Verhaftetseins in der Geschichte bewußt sind, so scheinen sie doch alles Reflektieren darüber, gleichsam als nicht zu ihrer Zuständigkeit gehörig, abzuweisen.

Dies sind einige der Symptome der zwiespältigen geistigen Situation, in der wir uns befinden, und die auf dem Gebiet der Logik besonders akzentuiert ist. Und in der Logik, klarer und zwingender als auf anderen Gebieten, drängt es sich uns als unsere Aufgabe auf, daß wir das Universal-Gültige suchen müssen, nicht wie noch das 18. Jahrhundert in der Mannigfaltigkeit der Natur, sondern angesichts der Vielfalt der historischen Gestaltungen. Ein erneuerter Rationalismus, unter Mißachtung dessen, was die historischen Wissenschaften uns gelehrt haben, muß uns als vergeblich und unecht erscheinen. Ein bloßes Verknüpfen von historischem Wissen und systematischem Denken wohl eklektischer Art kann uns nicht befriedigen. Vielmehr erscheint es uns als notwendig, nicht außerhalb der historischen Betrachtungsweise nach Wegen und Hilfsmitteln zu suchen, bzw. die geisteswissenschaftliche Methode durch rationalistische Ansätze zu durchkreuzen, sondern im Gegenteil die historische Methode selbst zu einer ihr möglichen größeren Reinheit zu entwickeln und ihr dadurch zugleich eine Richtung auf die Form zu geben.

Ich habe die historische Methode, die Interpretation, von der wir nun ausgehen müssen, schon kurz gekennzeichnet: Sie sucht hinter dem gestalteten Werk den lebendigen Gedanken des geschichtlichen Philosophen, dadurch, daß sie den überlieferten Ausdruck von allem zufällig Bedingten und Unwesentlichen, das ihm anhaftet, zu befreien versucht. Wie nun die historisch-philologische Interpretation die Grenzen jenes Zufällig-Bedingten und Partikularen sprengen möchte, und zwar zum ursprünglichen lebendigen Gedankenbilde hin, so würde es die Aufgabe einer philosophischen Interpretation sein, die Grenzen der Partikularität zu sprengen, zu einem Allgemein-Gültigen hin. Und wie die historische Interpretation hinter den gegebenen Ausdrücken und Sätzen das *gedankliche Streben* sucht, so könnte eine philosophische Interpretation auf das *Formstreben* hinzielen, das in aller gegebenen historischen Gestalt erkennbar werden und allem zusammenhängenden Denken zugrunde liegen muß. So versuchen wir also, indem wir die Betrachtungsweise in einer bestimmten Hinsicht zu einer rein historischen machen, der Geschichte des Denkens eine Wahrheit zu entlocken, die einzig in dem schon abgeschlossenen Denken, nicht aber im immer noch bewegten, aktuellen Denken liegen kann, nämlich nicht nur die Kenntnis von Gedanken und Gestaltungen, sondern vielleicht auch die Kenntnis gültiger Form.

Wie dies gemeint ist, sei nun zunächst im folgenden an einem Beispiel näher ausgeführt.

II

1. Treten wir an einen Denker, z. B. an Kant, heran, und wollte es lange Zeit nicht gelingen, eine logische oder systematische Einheit in seinem Werk zu entdecken, so durfte der Fehler nicht bei Kant, auch nicht im mangelnden Scharfsinn der Forscher gesucht werden, sondern der Fehler mußte in jenem Begriff der logischen Einheit gesucht werden, mit dem man an die Kantische Philosophie herantrat, und den man, ohne zu fragen, voraussetzte. Es mußte also ein Versuch gemacht werden, einen Begriff der logischen Einheit erst aus der Kantischen Philosophie zu entwickeln, um von hier aus das Kantiche Gedankengebäude als ein Ganzes zu verstehen. Oder: Anstatt anzunehmen, daß Kant keine Einheit geschaffen habe, weil seine Lehre in die vorgefaßte Vorstellung logischer Einheit nicht hineinpaßte, mußte angenommen werden, daß jene vorgefaßte Vorstellung unzureichend — entweder zu eng oder zu unrein — sei, und daß eine umfassendere, angemessenere Vorstellung der Einheit nötig sei, um die Kantiche Philosophie als ein Ganzes zu verstehen. Die auf das systematische Denken gerichtete Methode der Interpretation — jene Methode, die ein historisches Erzeugnis aus seinen eigenen Elementen gleichsam nach-schaffen will, — mußte also ihre Vorstellung systematischer Einheit erst suchen, anstatt sie zugrunde zu legen. Dabei ergibt es sich, daß die um einen weiteren Grad gereinigte historische Methode (reiner insofern, als sie nun auch dem Formalen, Logischen gegenüber *innerhalb* des zu interpretierenden Werkes den Ansatzpunkt sucht) selbst formalisiert und damit für die Theorie des Denkens überhaupt relevant wird. Oder, ich kann auch sagen:

Es fällt auf die Lehre vom Denken überhaupt von der geisteswissenschaftlichen Interpretation her ein neues belebendes Licht.

Ehe ich weitergehe, um das Gesagte voller zu erklären, ist es vielleicht notwendig, daß ich zwei verschiedenartigen Einwänden begegne, die hier kommen mögen. Es könnte erstens der Zweifel entstehen, ob sich hier nicht ein Zirkelschluß einschleiche, indem wir das, was wir suchen, hineinlegen, nämlich eine Vorstellung systematischer Einheit. So aber ist das Verfahren nicht. Was wir zugrunde legen, ist nur die Einheit überhaupt des Kantischen Systems, und dabei stützen wir uns auf Kants oft wiederholte eigene Äußerungen wie auf die innere Wahrscheinlichkeit einer solchen Auffassung. Nun aber zielen wir auf eine formale Vorstellung systematischer Einheit ab. Diese tritt uns zunächst als eine unbestimmte Vorstellung aus dem historischen System entgegen, und indem diese Vorstellung als ein Organ für die Erforschung dieses Systems im einzelnen benutzt wird, soll sie sich bewähren und eine feste Gestalt annehmen.

Der zweite Einwand ist anderer Art und schwieriger zu behandeln. Es könnte entgegnet werden, daß wir zwar vielleicht durch ein Forschen dieser Art eine klarere, genauere Vorstellung systematischer Einheit uns verschaffen können, daß wir aber bestenfalls nichts anderes entdecken werden als die Einheit des Kantischen Systems, die Prinzipien, denen gemäß Kant seine Gedanken zum einheitlichen Ganzen zusammenfaßte, die besondere einmalige Struktur der *Kritik der reinen Vernunft*. Dieser Einwand ist, wie gesagt, schwerer zu behandeln, und er kann auch seine volle Entgegnung erst in dem später noch zu Sagenden finden. Hier sei zunächst eingeräumt, daß die hierbei entdeckte Einheit sehr wohl zunächst diejenige Kants sein mag und insofern vielleicht nicht die systematische Einheit überhaupt. Sie ist aber schon eine Vorstellung systematischer Einheit, die von einem auf ein System hinstrebenden ursprünglichen Denken hergeleitet ist. Somit ist sie jedenfalls die Vorstellung einer ursprünglichen systematischen Einheit, wenn diese auch im Kantischen Lehrgebäude vielleicht nur in besonderer Weise verwirklicht ist, d. h. sie ist, wenn auch noch nicht die allgemeine systematische Einheit selbst, so doch ihr nahes Abbild.

Es sei nun die folgende grundlegendere Erklärung gegeben, um die Möglichkeit einer logischen Zielsetzung aus der historischen Forschung heraus verständlich zu machen.

2. Verschiedene Forscher treten an einen historischen Philosophen heran. Es zeigen sich Gegensätze der Auffassung. Doch nicht, daß wir uneins sind, sondern daß wir einig sein können — daß uns überhaupt Ergebnisse der Interpretation gewiß sein und feststehen können — ist das Bemerkenswerte. So gibt es also eine gemeinsame Grundlage der Interpretation. Dann aber muß auch die Interpretation ein Etwas enthalten, das uns gewiß und unbezweifelbar ist. Fernerhin: Es ist wesenhaft die gleiche Weise, in der wir an Plato, an Hume, an Kant, an Dilthey herantreten. So muß die Interpretation auch ein Gleichbleibendes enthalten. Was ist dieses Gemeinsame, Gleichbleibende? Es zeigt sich in dem, was ich erwarte, wenn ich an ein überliefertes Werk herantrete. Ich erwarte nämlich, daß dieses Werk Sinn ergibt und Vernunft enthält. Was „Sinn“ ist, sei hier nicht bestimmt; Vernunft aber sei erklärt als das Einheitliche.

Zusammenhängende, Folgerichtige des Denkens, zum mindesten als das Streben nach Folgerichtigkeit. So ist also dasjenige, was der Interpretation zugrunde liegt, und was die Übereinstimmung verschiedener Interpreten ermöglicht, die gewisse Erwartung der Vernunft des zu Interpretierenden. So liegt also jeder Interpretation eine Vorstellung der Vernunft als zusammenhängenden Denkens zugrunde, jedenfalls in einem jeden abgeschlossenen Teile eines Werkes, jedenfalls dem Streben nach. Diese Vorstellung der Interpretation aber deckt sich keineswegs etwa mit derjenigen des Aristotelischen Syllogismus; der Interpretierende wird nicht erwarten, daß ein Werk, z. B. die *Kritik der reinen Vernunft*, sich nach dem Schema eines Aristotelischen Syllogismus, oder durch eine Kette solcher Syllogismen, darstellen läßt. Ebensowenig deckt sich diese Vorstellung mit der irgend eines anderen bekannten logischen Schemas. Weder Hegel oder die Neuhegelianer noch die induktive Logik haben ein Schema geschaffen, mit dem sich jene Vorstellung deckt. Da also die Vorstellung der Einheit, die der Interpretation zugrunde liegt, sich mit keiner bekannten Vorstellung deckt, so ist auch anzunehmen, daß sie weiter ist als jene; denn sie läßt sich durch jene nicht beschränken; gleichsam unbekümmert um jene, versucht sie sich ein Bild von historischen Werken zu machen und diese sinnvoll, vernunftgemäß wieder-zu-erbauen. Sie ist aber eine Vorstellung der Einheit des Denkens, so ist sie doch auch im weitesten Sinne eine logische Vorstellung.

So liegt also in der Interpretation, oder auch schon in der Haltung des Interpretierens, eine logisch relevante Vorstellung verborgen; nun fragt sich, wie sie zu erleuchten und zu erfassen sei. Sie kann nur in der Anwendung erfaßt werden; das bedarf keiner weiteren Erklärung; doch muß sie in der Anwendung ihrer selbst bewußt werden. Damit ist gemeint, daß ich, indem ich einem historischen Gedankenwerke gegenüberstrete, um es mir verständlich zu machen — und ein jedes aus echtem schöpferischem Geist entstandene Werk muß hierfür geeignet sein, das größte und echteste am allgeeignetsten — daß ich dabei auf meine eigenen Prinzipien der Erklärung achten muß, auf diejenigen Prinzipien, denen ich genug tun will, um mir jenes Werk verständlich zu machen. Oder anders ausgedrückt: Ich muß zu bestimmen versuchen, was ich erwarte, um in einem vorliegenden Werk eine gedankliche Einheit zu erblicken, bzw. was es mir ermöglicht, in einem solchen Werk eine gedankliche Einheit zu suchen, nicht im voraus anzunehmen. Ich muß also die geisteswissenschaftliche Idee von der in der Interpretation enthaltenen Vernunftseinheit überhaupt bestimmt und *formal* zu erfassen versuchen.

Betrachten wir daher den Vorgang des Interpretierens. Ehe jedoch dieser Vorgang selbst klar verständlich werden kann, muß ein für die Interpretation wesenhafter Begriff verdeutlicht werden, nämlich der Begriff der Bezogenheit von Vorstellungen. Wenn ich nämlich ein Werk interpretieren will, so erwarte ich in ihm nicht gleichartige, sondern verschiedenartige Vorstellungen; ich erwarte aber, daß diese verschiedenenartigen Vorstellungen aufeinander bezogen sind. Unter Bezogenheit verstehe ich dies: Daß eine Vorstellung *V'* im Hinblick auf eine andere Vorstellung *V* eine eigene besondere Bedeutung annimmt. Z. B. nimmt in der Poetik des Aristoteles

die Vorstellung der „Katharsis“ im Hinblick auf gewisse Vorstellungen der griechischen Medizin eine eigene besondere Bedeutung an. In der *Nikomachischen Ethik* nimmt die Vorstellung des „Meson“ — oder, wenn man will, des auf das „Meson“ bezogenen „Agathon“ — ebenfalls im Hinblick auf medizinische Vorstellungen eine eigene besondere Bedeutung an. In der *Kritik der reinen Vernunft* nimmt die Vorstellung der Zeit im Hinblick auf diejenige des Bewußtseins, — oder genauer auf diejenige der synthetischen Einheit des Bewußtseins, — eine eigene besondere Bedeutung an.

Es sei nun der Vorgang der Interpretation beschrieben, oder besser vielleicht, die Haltung des Interpretierenden. Indem ich interpretiere, versuche ich, ein Werk einzig aus seinen eigenen — oder, wenn es kein ursprünglich schöpferisches, sondern ein überwiegend abhängiges Werk ist, aus seinen eigenen und den ursprünglich auf dieses Werk wirkenden — Vorstellungen zu verstehen, nach-zu-schaffen. Ich erwarte, daß solche Vorstellungen nicht gleichartig, sondern verschiedenartig, doch aufeinander bezogen sind, und ich erwarte, daß ich aus jenen Vorstellungen ein vernunftgemäßes Ganzes, wenigstens partienweise, wenigstens der Absicht nach, machen kann. Nun fragt es sich: Wie fasse ich, wie verwirkliche ich die interpretatorische Einheit, die Einheit in der wechselseitigen Bezogenheit, besonders auch gegenüber einem ursprünglich systematischen Gedankenwerk, etwa der *Kritik der reinen Vernunft*, bei dem man durchgängige Bezogenheit voraussetzt? Ich kann die Einheit in der Bezogenheit nur dadurch verwirklichen, daß ich eine bevorzugte Vorstellung Aannehme, im Hinblick auf welche alle übrigen Vorstellungen eine eigene besondere Bedeutung annehmen; oder genauer: eine bevorzugte Vorstellung A, im Hinblick auf welche die anderen Vorstellungen über gewisse Vorstellungen, die als vermittelnde anzusehen sind, eine eigene besondere Bedeutung annehmen. Nur so nämlich ist es möglich, bei einer Vielzahl von Vorstellungen nicht deren auseinanderstrebende Bedeutungen, sondern ihre verbindenden Bedeutungen zu erfassen; nicht eine jede Vorstellung nur in ihrem An-Sich oder nur als bezogen zu den ihr unmittelbar naheliegenden Vorstellungen zu denken, sondern im Zusammenhang durchgängiger Bezogenheit, und das heißt: im Hinblick auf einen Mittelpunkt, oder einem Mittelpunkt gleichsam zustrebend. Oder auch: Wenn wir nicht von den Vorstellungen als einzelnen ausgehen, sondern von den innerhalb eines Werkes wechselseitig aufeinander bezogenen Vorstellungen, so wird es einzig unter Annahme eines Mittelpunktes möglich, daß jene Gruppen wechselseitig bezogener Vorstellungen nicht auseinanderstreben, sondern in ihrer Gesamtheit als Einheit verständlich werden. Hierzu sei als Beispiel gegeben: das umstrittene Verhältnis der transzendentalen Ästhetik zur transzendentalen Analytik in der *Kritik der reinen Vernunft*. Das Auseinanderfallen der Kantschen Philosophie wird von denen behauptet, die sagen, Kant habe unter Newtons Einfluß die Ästhetik geschrieben, später unter Humes oder Leibniz' Einfluß die Analytik, jeder Teil enthalte eine vollständige Philosophie; der frühere Teil mache Raum und Zeit, die Mathematik und die Physik zur (alleinigen) Grundlage der Erkenntnis, der spätere aber die Kategorien und die synthetische Einheit des Bewußtseins. Andere Erklärer behaupt-

teten, daß die Ästhetik nur die Vorbereitung für die Analytik sei, und daß Kant die beiden Teile durchaus verbunden gedacht habe. (Ernst Cassirer.) Doch der Streit ging weiter. Man suchte in der Dissertation, in den *Prolegomena*, in den *Reflexionen* nach Beweisgründen für die Einheit bzw. Nicht-Einheit der Kantischen Lehre; bloß philologische Methoden aber konnten nicht zum Ziel führen, denn der vereinzelte Ausspruch Kants konnte weder das eine noch das andere beweisen. Die Frage war ja gerade, ob der vereinzelte Ausspruch im System, innerhalb eines umfassenden Gedankens zu verstehen war oder nicht.

Daß aber die Ästhetik und die Analytik eine Einheit darstellen (wie auch die übrigen Teile der *Kritik der reinen Vernunft* alle miteinander übereinstimmen), wird durch die folgende Überlegung deutlich: In der Ästhetik behandelt Kant Raum und Zeit einmal als unbestimmt gegeben, sodann als synthetisch bestimmt. In der Analytik behandelt Kant das Bewußtsein einmal als unbestimmt gegeben, sodann als synthetisch, durch die Kategorien, sich selbst bestimmend. Nun aber lehrt Kant, daß im Bewußtsein Zeit und Raum enthalten sind, ja, daß das Bewußtsein als ein unbestimmt gegebenes mit Zeit und Raum einerlei ist (genauer, mit einem Nacheinander von auf den Raum gerichteten Vorstellungen). So ist es offenbar, daß das Kantische System einheitlich ist und daß Kant nichts anderes lehrt, als daß das Bewußtsein, indem es sich selbst bestimmt, zugleich Zeit und Raum bestimmt und somit das geordnete Bild der Erscheinungen spontan hervorbringt. Indem wir also verstehen, daß bei Kant die Zeit vom Bewußtsein her aufgefaßt ist, oder, daß bei Kant die Zeit im Hinblick auf das Bewußtsein eine eigene besondere Bedeutung annimmt, begreifen wir die immanente Einheit der *Kritik der reinen Vernunft*.

3. Wir betrachten nun den gleichen Gedanken noch von einem anderen Standpunkt aus. Es sei mit Überzeugung angenommen, daß die Geschichte der Philosophie glücklich durchgeföhrte, sicher gestaltete, einheitliche philosophische Systeme aufzuweisen hat, etwa das Spinozistische, oder das Kantiche, oder das Hegelsche. Wir beschreiben aber ein solches System, sofern es als Einheit glücklich durchgeführt ist, indem wir sagen: Alle darin vorkommenden Begriffe oder Vorstellungen müssen 1) zueinander in einem klar bestimmten Verhältnis stehen; 2) selbstgenügsam sein, d. h. ausreichen, um alles, worauf sie anwendbar sein sollen, zu umfassen. Es ergibt sich dann, daß die Form der Beziehung, die wir aus der Interpretation abzuleiten meinen (indem die Interpretation sich ihrer selbst bewußt wird) jene Form der Einheit ist, die dem systembauenden Denken überhaupt zugrunde liegen muß. Denn jene Erwartung der wechselseitigen Bezogenheit von Vorstellungen enthält ja nichts anderes, als daß die Vorstellungen eines Beweisganges oder eines systematischen Werkes sich durcheinander, und durcheinander womöglich gar vollständig, ausdrücken lassen, sie enthält, daß die wechselseitig oder durchgängig aufeinander bezogenen Vorstellungen sich über Teilvorstellungen hinaus bis zu einer zentralen Vorstellung hinführen lassen; somit erfüllt sich die Form der Bezogenheit erst in der Anwendung auf ein System; und wir sagen nun, daß es möglich sein müßte, eine Theorie des spekulativen Denkens auf der Interpretation von geschaffenen historischen Systemen, z. B. dem Kanti-

schen System, zu begründen. So führt die Interpretation zur Logik hin; denn wie man auch die Logik fassen möge, als die Lehre von den Regeln des Denkens, des folgerichtigen oder des widerspruchlosen Denkens, ob dieses nun seinen Inhalt ausschließen müsse oder nicht, stets muß man die Logik auffassen als eine auf das zusammenhängende Denken gerichtete Lehre; dieses aber verwirklicht sich am ausgeprägtesten im philosophischen System.

III

So streben wir, die geisteswissenschaftliche Idee von der Autonomie des schöpferischen Gedankens mit der logischen Idee von der Gesetzlichkeit des Denkens zu verbinden. Wir denken nun billig darüber nach, was die Philosophie einerseits, was die historische Forschung andererseits durch eine solche Verbindung gewinnen. Nun ist oben schon mehrfach angedeutet worden, daß die aus der Interpretation abgeleitete Theorie des (spekulativen) Denkens für die Logik im weitesten Sinne von Bedeutung sein muß. Was aber die auf dem Aristoteles beruhende Logik im engeren Sinne betrifft, so ist leicht einzusehen, daß sie vom interpretatorischen Standpunkt aus wesentlich als ein spekulatives System anzusehen ist, das seine Eigenheiten, ja, vielleicht Konventionen enthält. Die Auseinandersetzung mit der historischen Logik würde nicht so sehr durch ein Gegenüberstellen als durch das Interpretieren der logischen Formen erfolgen, d. h. dadurch, daß jene Formen aus dem System heraus, in dem sie begründet sind, beschrieben werden. Doch liegen hier eigene Schwierigkeiten verborgen, auf die ich jetzt im einzelnen nicht eingehen kann; und ich wende mich einem anderen Gebiete zu, für das die oben erwähnte Verbindung einen Gewinn bedeuten könnte, dem Gebiet der Geschichte der Philosophie.

Zum Verständnis eines noch unverstandenen Werkes kann die bloß historische Methode nicht ausreichen. Sie setzt in gewisser Hinsicht das Verständnis schon voraus. So wurde z. B. die historische Betrachtung Kants gleichsam zu früh begonnen. Man hatte vergessen, daß der historischen Betrachtung der alten Philosophen zwei Jahrtausende systematischer Behandlung und Nachfolge vorausgegangen waren, und daß für die Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, Kants Vorgänger, Kant selbst durch seine umfassende Neudeutung, die einen klaren Standort der rückgreifenden Betrachtung darbot, die historische Behandlung ermöglicht hatte. Der historische Ansatz erfordert einen sicheren Standort. Der historische Forscher sucht einen umfassenden Zusammenhang herzustellen, gleichsam als ob er das Verständnis schon besäße. Zwar fällt zweifelsohne auf die Erklärung gegebener philosophischer Lehren stets ein Licht von der Geschichte, also von früheren Gedanken her, die für den neuen Denker bedeutend waren, doch kann die historische Betrachtung in diesem Sinn nur subsidiär sein, nur Hilfestellung leisten. In seinem schönen Nachruf auf Nicolai Hartmann sagt Heimsoeth (S. 169.): „die... Auseinandersetzung mit früheren Versuchen und Lehren der Philosophie kann... bloß auf recht wenige Begriffsgestaltungen größeren Stils, alle der jüngeren Neuzeit angehörig, rückgreifen“. Die wichtigsten dieser Begriffsgestaltungen oder Ideen der Behandlung sind wohl die pragmatische, die dialektische, die organische

und in neuerer und neuester Zeit die soziologische. Die pragmatische verknüpft das historisch Gegebene unter dem Gesichtspunkt der Wirkung; die dialektische versucht, jede neue philosophische Lehre als Synthese aus vergangenen einander widerstrebenden Lehren zu begreifen; die organische möchte das Gegebene im Sinne einer Entwicklung lückenlos erfassen; während die soziologische die Gemeinschaft gleichsam als die wahrheitsschaffende Quelle ansieht, von der aus die wechselnden Gestaltungen und zeitbeherrschenden Ideen sich erklären. Jeder dieser Gesichtspunkte setzt eine bestimmte schon gegebene Auffassung von dem, worin Wahrheit liegt, oder was das Wissenswerte sei, schon voraus; keine strebt einer solchen Auffassung erst zu. So ist auch keine eigentlich philosophisch fragend oder forschend, keine unmittelbar dem Philosophieren dienlich. Sie scheinen alle vielmehr eher ein Reflektieren über die Geschichte der Philosophie als ein Philosophieren aus der Geschichte der Philosophie heraus zu begünstigen.

Die großen traditionellen Darstellungen der Geschichte der Philosophie — ich denke besonders an Windelband — beruhen auf dem (metaphysischen) Grundgedanken von der Gleichheit der Probleme, der immanenten und a priori gegebenen Probleme des menschlichen Daseins selbst. Windelband spricht dies aus: „Die Probleme der Philosophie sind der Hauptsache nach gegeben, und es erweist sich dies darin, daß sie im historischen Verlauf des Denkens als die uralten Rätsel des Daseins immer wieder kommen und immer von neuem die nie vollständig gelingende Lösung verlangen“. Wie die Probleme, so sagt Windelband an anderer Stelle, sind auch die Lösungsversuche wesentlich stets von gleicher Art, und es gebe deren einige Typen. So darf man auch nicht erstaunt sein, wenn man in den traditionellen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, ob sie nun von Plato, von Scotus Eriugena, von Abaelard oder von Kant und Hegel reden, ähnliche, ja, gleichartige Lehren zu finden scheint. Es sind die großen allgemeinen Ideen, die durch die Zeitalter gehen in wechselnden Hüllen und Gestalten, denen man dabei begegnet, ja, um es auszusprechen, es sind oft die herrschend-aktuellen Ideen, denen man am ehesten begegnet. Die Verschiedenheiten der Form, wie schon ange deutet, haben jene Forscher zwar erkannt, doch gering geachtet. Aber ein Eindringen in ein gegebenes philosophisches Werk vom Formalen her, ein Erschließen des Verständnisses vom Formalen aus würde auch auf die inhaltliche Eigenart eines Werkes ein neues Licht werfen und würde es ermöglichen, auch seine Verschiedenheit von anderen Werken klarer erkennen und ohne Verschleifungen darstellen zu lassen. Zugleich würde der Ansatz vom Formalen her auch eine größere Freiheit von den eigenen, den aktuellen Vorstellungen ermöglichen, die sich bei aller inhaltsbetonten Betrachtung unvermeidlich einstellen. Das Ausgehen von der Form freilich ist nur möglich unter der Voraussetzung einer zugrunde gelegten umfassenden gemeinsamen Form.

Ferner ließe sich voraussehen, daß das oft noch hervortretende — aus der Romantik stammende — Interesse der Forschung am Persönlichen, am Zufälligen, am Halbgestalteten und Fragmentarischen, am Jugendlichen und bloß Strebenden abgelöst werden würde durch eine ent

schiedenere Hinwendung zum Reifen und Fertigen, zum Sachlich-Bedeut-samen, zum Lehrend-Gestalteten. Es ließe sich eine Behandlung der Ge-schichte der Philosophie denken, die nicht so sehr die pragmatische Ver-knüpfung aufzudecken strebt oder auch die organische Entwicklung in ihrer Fülle anschauen möchte um des geschichtlichen Bildes willen, das seinen Wahrheitswert schon in sich enthält, vielmehr eine Behandlung der Geschichte der Philosophie, die den Gedanken selbst zu erforschen sucht, die Art seiner Bewegung, indem er sich der einen oder anderen Vorstellung zuwendet, und indem er übernommen und verfälscht, oder empfangen und neugedeutet wird, und die solches Wissen sucht, nicht nur um seiner selbst willen, sondern um über die Formen des Denkens selbst — des Denkens in seiner Fülle, das sich den Typisierungen der tra-ditionellen Logik entzieht — größere Klarheit zu gewinnen.

THE ANALYTIC, THE SYNTHETIC, AND THE GOOD: KANT AND THE PARADOXES OF G. E. MOORE

by Robert S. Hartman, Columbus/Ohio

The connection between the analytic, the synthetic, and the good is as old as Kant's distinction between hypothetical and categorical imperatives. With G. E. Moore it has become of fundamental importance for value theory. Moore has been concerned with it from the beginning of his writing career to the present. In *Principia Ethica* he saw the one and fundamental importance of the indefinability of 'good' in the fact "that propositions about the good are all of them synthetic and never analytic" ¹⁾. And in the "Reply to my Critics", forty years later, he formulates the question of value thus: „The question: What makes this experience good? is equivalent to the question: From what intrinsic characteristics of this experience does it follow that it is good?, and the proposition that experiences with those intrinsic properties are good is not an empirical but a necessary one" ²⁾.

This question of Moore's has never been answered. In the following we propose to answer it, based on a definition of 'follows from' and 'good' in terms of analytic and synthetic judgments or, as we shall call the doctrine of these judgments, in terms of *Analytics* (sections I and II). Following these definitions we shall answer the first part of the question, the relation between intrinsic characteristics and goodness (III), and then the second part, showing in which way the proposition concerning the goodness of an experience with those intrinsic properties is not an empirical but a necessary one (IV).

I

We shall first define entailment and, in the next section, value in terms of *Analytics*. As entailment we shall define any sequence of propositions with the same subject whose predicates stand in the analytic relationship. The analytic relationship is the containing of predicate by subject. What is meant by "containing" will become clearer in the sequel. Thus,

¹⁾ *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, pp. 6f. Moore's preoccupation with the problem of value arose from his study of Kant. He spent the two years 1896-1898 "in puzzling over Kant's three Critiques." His two publications, "Freedom," *Mind*, 1898, and "The Nature of Judgment," *Mind*, 1899, are the result of these studies. *Principia* was begun in 1898 and grew out of a course on Kant's ethics.

²⁾ The Philosophy of G. E. Moore, Paul A. Schilpp, ed., Evanston, III, 1942, p. 590.

to confine ourselves to a sequence of two propositions, if of two propositions of the subject-predicate form S—P and S—Q, the predicates stand in the analytic relationship, then either the concept P contains the concept Q, or the concept Q contains the concept P. Let us call the preceding proposition the antecedent and the succeeding proposition the consequent, and let us stipulate that the predicate of the preceding proposition always contains the predicate of the succeeding one. Then the predicate of the antecedent contains the predicate of the consequent, and the predicate of the consequent is contained in that of the antecedent; P contains Q and Q is contained in P. This we shall take to mean that the antecedent *entails* the consequent and the consequent is *entailed in* or *follows from* the antecedent. Thus, the sequence of the propositions "x is rational" and "x is a man" is an entailment. The antecedent is "x is a man," for the concept of "man" contains the concept of "rational" — "rational" being part of the definition of "man" — and the consequent is "x is rational". Therefore, "x is a man" *entails* "x is rational" and "x is rational" *follows from* "x is a man".

The entailment presupposes a proposition whose subject and predicate are the predicates of the entailment's antecedent and consequent. This proposition we shall call the *matrix* of the entailment, or the matrix of the analytic relationship of which the entailment is an expansion. The matrix, then, is a proposition of the form P—Q; in our case, "man is rational." This proposition, in turn, has a matrix, namely that proposition which contains not only one constituent element of the subject's concept but all of them; in our case the proposition "man is a rational animal". This proposition, since it contains all of what is, for logical purposes, regarded as the definition of man, will be called the *analytically universal proposition*. It must be distinguished both from its corresponding definition and from logically universal analytic propositions. The difference between the definition and the analytically universal proposition is that the definition contains the analytically universal proposition as a lower logical type, within itself. Whereas "man is a rational animal" is an analytically universal proposition, the definition corresponding to it is "man is defined as a rational animal." The definition declares that it is a definition, and this declaration — "is defined as" — is on a higher logical level than what the definition declares the definition to be, namely that man is a rational animal. The latter, the content of the definitory declaration, is the analytically universal proposition.

The analytically universal proposition must also be distinguished from logically universal analytic propositions. "All men are rational" is a logically universal proposition because the quantifier is universal, but it is not analytically universal because it contains only part of what is contained in the subject "man", that is, only part of the definiens of the definition of "man". On the other hand, "Some men are rational animals" is logically particular but analytically universal because the quantifier is particular and the predicate is the full definiens of the definition of "man". Similarly, "All men are rational animals" is both logically and analytically universal, and "Some men are rational" or "Some men are

“animals” are both logically and analytically particular. Thus, all those analytic propositions which contain only parts of the definition of their subject will be called *analytically particular propositions*.

Usually entailments are sequences of propositions whose predicates have matrices of particular analyticity. This means that the matrices are of the form “man is rational” rather than “man is a rational animal”. An entailment whose matrix is an analytically universal proposition would be the sequence of the propositions “x is a man” and “x is a rational animal”. Such an entailment will be called a *universal entailment*; its consequent contains the full content of the antecedent’s predicate. The propositions of such universal entailments, of course, mutually entail, and mutually follow from, one another, for the predicates of antecedent and consequent are interchangeable. The propositions of a universal entailment are, thus, equivalent; a universal entailment is an equivalence. Entailments proper, therefore, are particular entailments, that is, entailments whose matrix is an analytically particular proposition. There are as many particular entailments as there are predicates in the corresponding analytically universal proposition, not counting the various possibilities of connection of these predicates themselves in entailments. The analytically universal proposition, therefore, is the matrix of the maximum set of entailments on any subject.

What we have been describing is, in different words, what Kant describes in the *Mistaken Subtlety of the Four Syllogistic Figures*. If x is an A and A is α and β , where α and β are the constituent elements of the concept A, then x is α and β . Or shorter, x being an A and A being α and β , x is α and β . This, according to Kant, is the only legitimate inference or *Vernunftschluß*, ratiocination, based on the rule *nota notae est rei ipsius nota*. This rule expresses our natural and original capacity of reason, and the syllogism with its three and sometimes four artificial pieces, “A is α and β ”, “x is an A”, “Therefore x is α and β ”, which can be moved around at will, divides up and freezes the spontaneous flow of reason. Thus, out of the natural analysis of concepts arises the unnatural synthesis of syllogistics.

There is, however, a difference in the way in which the concept A “is” α and β and the way in which the thing x “is” α and β . The concept’s “being” α and β is result of the Kantian analysis in exposition or definition. It is *exposition* if the process of analysis is not definitely terminated and the predicates α and β are not yet determined as the complete and definite content of the concept A. It is *definition* if the process is definitely terminated — or, always supposing that x is an empirical thing, terminated as definitely as possible — and the predicates α and β are regarded as the definiens of the definiendum A, which latter is the concept as defined, the concept, that is, in the terminal stage of the process of clarification which Kant describes in his *Logic*. He there examines the process of arriving at definitions, by rising from the *description* of a *thing*, the empirical enumeration of its properties “without any rule”, through the *exposition* of the properties of the thing’s concept to the *definition* as the minimum set of the concept’s properties which mirrors

the *logical essence of the thing*. Kant, in other words, describes a hierarchy of clarification, from Description through Exposition to Definition. "Analytic" judgments, it must be held³⁾, are possible on each of the three levels of this hierarchy. It is this three-dimensional view of analyticity which we call "Analytics".

While the empirical thing x is on the first or descriptive level of Analytics, the concept A is either on the second, the expositional, or the third, the definitional, level. The properties of A , being "contained in" A , are on the same level as A . " A is α and β " is thus a horizontal relationship on the same level, either the expositional or the definitional. But the properties of x are on the same level as x , the empirical or descriptive, only if they are part of the same experience as x , that is, as long as x is not yet subsumed under a concept but is nothing but an unregulated source emitting, as it were, properties like a piece of radium its radiation, "without any rule" and in all directions. Only when a conceptual rule is imposed on the thing comes order into this flow of properties. The concept acts, so to speak, as a field of force which orders the properties, just as a magnetic field orders the radiation into alpha, beta, and gamma rays. The concept grasps together, "con-ceives" in the literal sense of the word, these properties of the thing which fall under it and thus holds them together, "con-tains" them; it is, therefore, no wonder that in analysis these properties are found in it. The properties thus appropriated become analytic properties on the expositional level, whereas those not so appropriated become, relative to the expositional level, synthetic properties. The thing now appears not any more in its totality, in itself, but as instance of the concept. Whereas " A is α and β " is the result of Kantian analysis of the concept, " x is α and β " is the attribution of the predicates, which reside in the concept, to the thing x . This attribution is not a horizontal but a vertical relation, cutting through the levels of the hierarchy of Analytics, from the definitional and expositional, the conceptual levels, down to the descriptive, the empirical level, the thing itself, which is said to "have" these attributes. The rule *nota notae* thus is a device for leaping the levels of Analytics. The natural capacity of our inner sense is this very capacity of leaping the analytic levels, like the electron its orbits. The saying that if α is the property of the concept then it is the property of the thing itself, uses two different kinds of "is", the horizontal which connects within one and the same level of Analytics, and the vertical which connects different levels⁴⁾.

The entailment " x being an A is α and β " thus has different meanings, depending on the level on which x and A , respectively, are. For, x does not always have to be an empirical thing; but the level of x depends

³⁾ For details see the author's "The Analytic and the Synthetic as Categories of Inquiry" in Perspectives; Essays by Members of the Department of Philosophy, Ohio State University, Columbus, Ohio, 1953. Also cf. Konrad Marc-Wogau, "Kants Lehre vom analytischen Urteil," Theoria, 1951, pp. 140 ff.

⁴⁾ Analytics thus leads to a theory of types, of types, namely, of connections between subject and predicate, depending on the analytic level on which each is. Such a theory, which in a logic moving on only one level must be an axiom, becomes a theorem in Analytics.

largely on the determination of A. A can be determined in three ways: by definition, by exposition, and by description. By definition it can be determined in two ways, constructively synthetic or empirically analytic. In the first case, x is a thing which is created by the definition itself and whose properties are exhausted by it. This is the case with mathematical and geometrical things. Here the properties of the thing and those of the concept are congruent. If A is defined by α and β then 'x being an A is α and β ' means that unless x is α and β , x is not an A. Thus, if the geometrical circle is defined as a plane curve equidistant from a center in all its points, then x being a circle either is a plane curve equidistant from a center or else x is not a circle.

In this case, there are as many entailments as there are predicates in the definition. The totality of these entailments completely exhausts the total nature of x. The matrix of these entailments is the analytically universal proposition which corresponds to the definition. In this case, to repeat, x is not an empirical thing but a thing of the discipline or system which is created by the definition of A. It is a *systemic* thing.

The second case is that of A's determination by an empirical definition. In this case x is an empirical thing, from the infinity of whose properties a minimum set has been abstracted to form the definition. In this case the properties of x are not exhausted by the definition. 'x being an A is α and β ' means that unless x has α and β x is not an A, but that x has many more attributes than α and β . The expression gives the minimum conditions under which x is an A or, so to speak, the minimum A-ness of x. Thus, if x is a horse and the definitional properties of 'horse' are 'solid-hoofed herbivorous equinity', then 'x being a horse is α , β , γ ', means that x is not a horse unless it is a solid-hoofed herbivorous equine. But anything which is a solid-hoofed herbivorous equine has a multitude of properties in addition to solid-hoofedness, herbivorousness, and equinity; for the definition of 'horse' does not exhaust the total nature of any particular horse. On the contrary, it only contains those minimum conditions without which a horse would not be a horse, the minimum horseyness of horse or, as we may say, the schema of a horse. Such a horse is not capable of any real life, it is not *really* a horse — it is merely *logically* one. If x were no more than what the definition of 'horse' says, x would actually not be a horse. What 'x being a horse is α , β , γ ' means is that x being a horse is *at least* α , β , and γ .

The number of entailments in this case is again as large as the number of predicates in the definition, and neither greater nor smaller. These predicates do not exhaust x but they do exhaust that in x which corresponds to the minimum condition of a horse. The matrix of these entailments is the analytically universal proposition which contains the properties of the definition as predicates.

In addition to these minimum properties, x has an infinity of other properties which are not mentioned in the definition because they were eliminated in the process of arriving at the definition. If any of these properties is added to the definition of 'horse' we get the exposition of horse. The exposition covers more of the actual properties of any horse

than does the definition. How much more cannot be exactly determined. It is, precisely, the nature of exposition not to have an exactly determinable content. Yet, it is scientifically exact. A textbook on the subject of horses will give not a definition of horse but an exposition, or an expositional definition, of it. Whereas the definition of horse contains only three properties, the expositional definition of horse, as found in a scientific dictionary like Funk and Wagnalls, contains 49 properties. The function of the exposition is very different from that of the definition. The definition has the function to "de-fine," that is, delimit, and by this delimitation to show in which respect the thing in question differs from any other thing. It shows not so much what the thing is as what it is not. The function of the definition is to give the minimum conditions of the thing, in the absence of which the thing would no more be the thing. The function of the definition, the traditional rule notwithstanding, is thus primarily negative. The function of the exposition, on the contrary, is positive. It wants to exhibit what the thing is. Thus, the expositional meaning of 'x being an A is $\alpha, \beta, \gamma, \delta\dots$ ' is that the nature of x is shown to be exhibited in these properties, and exhibited as an A. Whereas lack of one or another of the definitional properties makes x into something else than an A, a lack of one or another of the expositional properties — unless it happens to be one of the definitional properties which are, of course, included in the expositional properties when the exposition has progressed far enough — does *not* make the thing into another but still makes it an A. Since the exposition includes the definition — the empirical definition being nothing but an exposition approximating as closely as possible the logical essence of the thing — the concept determined by exposition includes the concept determined by definition. We therefore have here the concept in double exposure, stereoscopically, so to speak, as determined by the definition and as determined by the exposition. Let us call these two aspects Ad and Ae, respectively, for the definitional and the expositional concept. Then, if a thing x has all the expositional properties of Ae and another thing y lacks some of these expositional properties, but both have the properties of Ad, they are both Ad's, but they are Ae's in different degrees. x is more completely an Ae than y. This difference in degree is expressed in value judgments: x is a better Ae than y and y is a worse Ae than x. Since, however, Ae includes Ad, and it is primarily as instances of Ad that x and y are comparable and not as instances of Ae, x is said to be a better Ad rather than a better Ae, even though, strictly speaking, x is only a better Ae and not a better Ad. But in empirical things one cannot speak strictly, that is, with regard to all the particular variations of particular things from the common norm. One must speak in terms of the common norm, which means in abstraction from the particular properties. If x and y were no Ad's they would not exist within the same logical class. But this does not mean that x and y are limited to being Ad's — to being schemata of horseyness. They both have, in addition to the two or three definitional properties of 'horse' (Ad) some or all of the additional 46 expositional properties of 'horse' (Ae), — as well as an infinity of other properties. These latter are

not in the field of comparison, but the expositional properties are. 'Horse' thus means both Ad and Ae. Thus, if y has no tail and x has a tail, x is a better horse than y, even though both x and y are equally good horse-schemata.

What is true of a horse is true of any empirical thing: it is both Ad and Ae and, in case of doubt, it is merely Ae, when, namely, the exposition has not advanced to Ad. In every case, therefore, the empirical concept is the expositional concept, as Kant rightly held. We therefore may telescope Ad and Ae again and by 'A', in the case of an empirical concept, always understand 'Ae'.

There are, of course, a much greater number of expositional entailments than of definitional entailments, namely, as many as there are predicates in the exposition, and the number is never definite but the exposition oscillates continuously between the minimum number of the definition and the maximum number of mere description. The matrix of all these expositional entailments is *that* analytically universal proposition which contains the predicates of the exposition at any one time.

Theoretically, the exposition may oscillate between the lower limit of two predicates — which is the minimum number of predicates of a definition — and the upper limit of any finite number of predicates. But it can never have an infinite number of predicates for it is precisely by virtue of the selection of a certain number of predicates out of the original infinity of the thing's properties that the rule of the concept was established. Therefore, if a proposition has an infinite number of predicates it is a matrix which corresponds to a *description*.

When A is determined by description it covers the entire nature of x. This means that the total nature of x is exhausted by the properties of A and A means not some of x, namely its schematic counterpart corresponding to the concept, but all of x. The properties of A are then infinite in number. A is not a concept in the sense of being an abstraction from a number of things, x, y, z, but in the sense of being a name of one and only one thing x. It is, in other words, a *proper name*. This proper name has an intension, just as have expositional and definitional concept; namely, the infinity of empirical properties of its referent. Since the notion of concept is relative depending on the levels of Analytics, there are no "conceptual" difficulties in the way of such a "concept". It is the concept on the descriptive level, which means on the lowest level of Analytics. It refers to only one thing. For this reason its content must be infinite and it must be a proper rather than a general name. We may, therefore, also define a description as the intension of a descriptive concept or of a proper name⁵⁾, just as a definition is the intension of a definitional concept and an exposition the intension of an expositional concept. The definitional intension corresponds to what is usually called *conventional intension*, or connotation. The expositional intension corresponds to what is called *objective intension*, or comprehension. And the term *subjective intension* ought to be reserved for descriptive intension.

⁵⁾ For a clear discussion of this unclear subject see A. C. Das, An Introduction to Logic, Calcutta, 1949, Vol. I, pp. 52 ff.

Descriptional concept, expositional concept, and definitional concept are the three types of concepts corresponding to the three levels of Analytics. The extension of the descriptional concept is the thing described, just as the extension of the definitional concept are the things defined and of the expositional concept the things expounded. The extension of the descriptional concept is always a unique thing, in the first stage of the analytic process, just picked out from the infinity of things; and this means, precisely, that it is just named but not yet conceptualized. The naming is, then, the primary selection of the thing which subsequently, through the ordering of its infinite properties, leads to conceptualization, in exposition and definition. It is thus both correct and incorrect to say that proper names have no connotation. It is correct in the sense that in the first moments of picking out a thing from the totality of the total environment the thing is not discursively known and hence its name has no connotation in the expositional or definitional sense. But it does have a connotation in the descriptional sense, as an assembly of properties "without any rule". As the knowledge of the one thing becomes more precise it can become so either discursively, that is, by subsumption under a general name, an expositional or definitional concept, in *logical* clarity, or intuitively by differentiating the intension of the proper name itself, in *aesthetic* clarity⁶⁾.

There are also entailments possible on the descriptional level, but their number is infinite and their matrix is the analytically universal proposition which contains "all" the properties of the description. This is by no means impossible, for to contain an infinity of predicates does not necessarily mean to contain an infinite number of predicates. It may also mean to contain a finite number of predicates with infinite meaning. This is a subject we cannot pursue here. Suffice it to say that a description is infinite whereas an exposition and a definition are finite, and that the extension of a description is unique whereas that of an exposition and a definition is manifold. Between a thing described and one expounded or defined is, then, this fundamental difference that the thing described is considered in its entirety whereas the thing expounded or defined is considered only in part, namely, in that part which it has in common with at least one other thing.

To these conditions correspond the respective entailment patterns. The smallest possible pattern of entailments, that is, the sequence of two propositions, signifies a definition and the largest possible entailment pattern, that is, an infinite sequence of propositions, signifies a description; where, as just mentioned, it makes no difference whether the description is regarded as an infinite number of predicates or a finite number of predicates with infinite meaning. For obviously, predicates with infinite meanings engender infinities of entailments just as do infinite numbers of predicates with finite meanings⁷⁾. Between the minimum entailment pattern of definition and the maximum entailment pattern of description lies the entailment pattern of exposition, which is a finite sequence of propositions.

⁶⁾ Kant, Logic, par. 1 and Introduction, Sect. VIII.

⁷⁾ See p. 75.

II

Having defined entailment in terms of Analytics we turn to the definition of value. Of the many definitions of 'good' extant we shall select the one which lends itself to formulation in terms of Analytics, namely, the definition of 'good' as meaning 'good of its kind'. We do not maintain that this is the "best" definition of 'good', or that it is the one which contains all the other definitions within it. We only maintain that it is that definition of 'good' which can be formulated in terms of Analytics and which is useful for solving the Moorean paradoxes. It must also be understood that the 'good' in question is not the ethical 'good' but the axiological 'good', of which the ethical 'good' is one specific application⁸⁾.

According to this definition of 'good' anything is good which has the properties of the concept of its class. A good burglar, to repeat Ewing's example, is a burglar who has all the properties of the class-concept 'burglar', a good glass is a glass which has all the properties of the class-concept 'glass', and a good lyre-player is a lyre-player who has all the properties of the class-concept 'lyre-player'; he is one who, as Aristotle says, plays the lyre well. Any member of a class that does not have all the properties of the class is not a good member of the class. This makes logical and axiological sense only if he is still a member of the class. To account for this differentiation of class-membership in terms of any logic other than Analytics is difficult⁹⁾. But in terms of Analytics it is very simple. For x to be a member of the class and yet not to have all the class properties simply means for x to have all the definitional properties but not to have all the expositional properties. Or in other words, since the expositional properties include the definitional ones, for x to have all the properties of the class means to have all the expositional properties of the concept, and for x not to have all the properties of the class means not to have all the expositional properties. In both cases x is a member of the class as long as x has the definitional properties.

⁷⁾ Often the two go together, as in the volcanic outbursts of a poetic genius such as Thomas Wolfe, who burst forth with infinities of descriptive predicates which, for publication, he had to convert into finite series of infinitely suggestive predicates. Cf. his "The Story of a Novel" in Thomas Wolfe Short Stories, Signet Books, New York, 1952. The expert on description, in the sense in which we use the word, is, of course, not the logician but the poet.

⁸⁾ Cf. the author's "A Logical Definition of Good," *Journal of Philosophy*, June 21, 1951, and "Class Membership and Group Membership," *Philosophy and Phenomenological Research*, April, 1953. Ewing in *The Definition of Good*, New York, 1947, p. 106, confuses the axiological and the ethical kinds of 'good'. The proposition 'x is a good burglar' belongs either to axiology, in which case the proposition means that x has all the properties of a 'burglar', or it belongs to ethics, in which case it means that x although he is a burglar is morally good. Only the latter is "a special and paradoxical sense of 'good'" (Ewing, loc. cit.), namely, of moral 'good'. It is no special or paradoxical but a perfectly logical and normal sense of axiological 'good'.

⁹⁾ Cf. "Class Membership and Group Membership", op. cit.

Since the expositional predicates determine the entailment pattern, this can also be expressed by saying that for x to have all the properties of the class-concept means that all the expositional entailments with the subject x are true and for x not to have all the properties of the class-concept means that *not all the expositional entailments with x are true* or that *some of the expositional entailments with x are false*. This gives us the possibility of defining value in terms of Analytics: *A thing x is good if all the expositional entailments about it are true and a thing x is bad if some of the expositional entailments about it are false.*

Let us now discuss this more in detail.

We let the class be determined not merely by the definition of the concept but also by its *exposition* — we see the concept, so to speak, two-dimensionally, both as Ad and Ae . We see it not simple, as a simple particle of thought, in the analogy of an electron leaping the orbits, but complex, as a wave of thoughts — the nucleus Ad , which is the thing's logical essence, surrounded by a cloud of predicates, Ae , which veil the nucleus and at the same time manifest the probability of its presence: the exposition gradually approaches the definition, as we said — like a field its nucleus. A change in the thing's expositional properties changes it axiologically but not logically. The axiological is, in other words, a function of the expositional predicates, it changes whenever they change. The expositional predicates, as we said, oscillate, and they oscillate around the definitional nucleus; the class-members having now more and now less of these predicates, and in the degree that they have more they are better and in the degree that they have less they are worse, though all the time remaining class-members. Their value vibrates, so to speak, around their essence, and its vibrations set off judgments which color that essence, and the corresponding existence, with a spectrum that depends on the vibration. Like the light emitted by an electron-cloud, value is the sensuous accompaniment of essence — the axiological is the sensuous accompaniment of the logical, so to speak the light of thought, the most dazzling brilliance of which Plato saw in the sun of Good which radiates from "the colorless, formless, intangible essence" of truth¹⁰). Our metaphor translates the Platonic picture from the macrocosmic into the microcosmic¹¹).

The members of an empirical class are, then, determined by an empirical, that is, an expositional concept. When some of the expositional properties are missing in a member x of the class determined by A , x is still an A but not a good one. x is not as good a member of A as a member y that has all the expositional predicates but x is a better member than a member z that has fewer expositional predicates than x . Yet all three, x , y , and z , are A 's. The *definition* of A determines the class of A .

¹⁰) *Phaedrus*, 247.

¹¹) The field aspect of value is developed in F. S. Cohen, "Field Theory and Judicial Logic," 59 Yale Law Journal, 1950, pp. 238 ff. Also cf. the writer's "The Moral Situation: A Field Theory of Ethics," Journal of Philosophy, 1948, pp. 292 ff. For a full discussion see Henry Lanz, In Quest of Morals, Stanford University, and Oxford University Press, 1941.

logically, and by virtue of it x , y , and z are A 's; the exposition of A determines the class axiologically, and by virtue of it x , y , and z are better or worse A 's. The class axiologically determined or, for short, the axiological class, takes in more of the actual properties of any member of the class than the class logically determined or, for short, the logical class. In the range of these expositional properties lies the range of the member's value as a class-member, but not its existence as a class-member, for the latter resides in the definitional properties.

Suppose that the definition of A consists of two predicates, α and β , and the exposition of A of three additional predicates, γ , δ , and ϵ . Then x is an A if it is true that x is α and if it is true that x is β . But if x is nothing but α and β then, far from being a good A x is hardly an A at all. If x is a horse and is nothing but solid-hoofed and herbivorous, with no tail, no mane, and only one leg, x is a very poor horse, indeed, so poor a horse as not to be a horse at all, for he will undoubtedly be shot. Yet, he is a horse as long as he has the minimum properties which define a horse. Let us say that the three expositional predicates γ , δ , and ϵ stand each for a set of predicates such that if all three entailments ' x being a horse is γ ', ' x being a horse is δ ', and ' x being a horse is ϵ ' are true, then x has all the expositional properties of A and hence is a good A , while when all of them are false x has none of the expositional properties of A and hence is a no good A — even though still an A , for having α and β — and if some are true or some are false then x is a fair, a bad, or some other intermediately valued A , between a good A and a no good A .

Let us call the entailments which belong to each of the predicates γ , δ , and ϵ just mentioned ' p ', ' q ', and ' r ', respectively, so that the first of the three entailments, ' x being an A is γ ', is p ; the second, ' x being an A is δ ', is q ; and the third, ' x being an A is ϵ ', is r . We then arrive at a Value Pattern for x as follows:

'good'		'fair'		'bad'		'no good'	
p	T	T	T	F	F	T	F
q	T	T	F	F	T	F	F
r	T	F	T	T	F	F	F

If all three entailments are true, then x is a good A , if all three are false, then x is a no good A , if more are true than false, then x is a fair A , and if more are false than true, then x is a bad A .

As is clear at once, the more entailments there are the larger is the variety of the Value Pattern. But also, as we have seen, the more entailments there are the less abstract is the determination of x ; just as the less entailments there are the more abstract is this determination. Thus, with increasing complexity of the value pattern goes decreasing abstractness of the things valued — for, as we have seen, the process of abstraction was one of decreasing entailments, from the maximum of the description to the minimum of the definition. Viceversa, with decreasing complexity of the value pattern goes increasing abstractness. The process of abstraction, thus, is paralleled by a process of decreasing complexity of the value pattern, and the process of concretion is paralleled by a

process of increasing complexity of the value pattern. Conversely, the process of increasing complexity of the value pattern is paralleled by a process of increasing concretion and the process of decreasing complexity of the value pattern is paralleled by a process of increasing abstraction. The maximum complexity of the value pattern, therefore, corresponds to the minimum of abstraction and the minimum of complexity of the value pattern corresponds to the maximum of abstraction. Obviously, the more complex the value pattern the more value there is, and the less abstraction there is the more individuality there is. In other words, the greatest possible value is individuality and the smallest possible value is the pure concept. The value of the individual is infinite, the value of the concept is zero. Let us see what this means.

As long as the number of entailments is finite x is valued as member of a general class with at least one other member than x . In this case x is valued not *in itself* but in its relation to the class. This relation covers, as we have seen, only part of the total nature of x , namely, only that part which corresponds to the concept of the class, A. In being valued as "a good A" x is not valued in itself or *intrinsically* but outside of itself or *extrinsically*. As long, therefore, as we have expositional entailments, no matter how many — if only it is a finite number — we have extrinsic rather than intrinsic valuation. Intrinsic valuation appears if and when there is an infinite number of entailments. For in this case, what is valued is not a thing in abstraction, that is, as member of a class together with other members, but a thing in its concreteness, not compared and named together, with other things by a general name, but named as, and in, itself by a proper name. The value pattern of such a thing, then, is of infinite complexity. What is valued is the thing as it is in itself, that is, in the totality of all its intrinsic properties. The intrinsic properties of the thing are (a) those of its description, (b) those which this and no other thing has, (c) those without which the thing would not be what it is. The extrinsic properties of a thing, on the other hand, are (a) those of its exposition or definition, (b) those which the thing has in common with the members of its class, and (c) those without which the thing would not be a member of the class; where the class may be either the axiological or the logical class.

We can now extend our definition of value to cover both intrinsic and extrinsic value and say, first, that *a thing is intrinsically good if all its descriptive entailments are true*. Our former definition, that a thing is good if all its expositional entailments are true, is then the definition of *extrinsic* value. We can combine both definitions by saying that *a thing is good if all its non-definitional entailments are true*. This means that if all its descriptive entailments are true the thing is intrinsically good, and if all its expositional entailments are true the thing is extrinsically good. The definition of intrinsic value simply means that a thing is intrinsically good if it is what it is and that it is intrinsically not good in the degree that it is not what it is¹²⁾. The definition of extrinsic value means that a thing is extrinsically good if it is all of a so-and-so and

¹²⁾ Cf. "A Logical Definition of Value," op. cit., 415 ff.

extrinsically not good in the degree that it is not all of a so-and-so.

Let us now see what this means in terms of the various value patterns. This will lead us to three questions, the comparison of values, the relation of value and knowledge, and the subjectivity and objectivity of value.

Intrinsic value has an infinite and extrinsic value has a finite value pattern. Intrinsic value is based on description, extrinsic value on exposition. Intrinsic value is the matrix of, and precedes, extrinsic value. It does so both logically and axiologically, both with respect to the process of valuation and with respect to the *nature* of valuation. The process of valuation parallels the logical process of clarification, in the Kantian sense of the word "logical". Here the complex intrinsic pattern precedes as matrix from which it grows, the less complex extrinsic pattern. Axiologically, the more complex pattern of value contains *more of value* than the less complex. Indeed, intrinsic value as an infinite pattern contains *infinitely more value* than extrinsic value. For this reason, whereas there are comparative valuations possible among extrinsic values — with their finite value patterns — no such comparative valuations are possible among intrinsic values. All infinite values, although alike in being infinite, have their own individual patterns of infinity. All intrinsic values are therefore equally valuable, even though, and because they have, each their own individual value.

The second question we are led to is the relation of value and knowledge. Since the value pattern depends on the level of Analytics, value changes with the knowledge about the thing. The vaguer the concept of the thing the more complex the value pattern and the less selective the value predicates, for the lower the level of Analytics. The more definite the concept of the thing the less complex the value pattern and the more selective its predicates. This means that the better a thing is known the stricter it can be valued. On the descriptive and early conceptual level almost any number as well as any kind of properties may seem to belong to the thing, and if a thing seems to have these properties it may be called good, even though, from a stricter point of view, that of clearer conceptual knowledge, almost all these properties may be irrelevant. Hence, a thing may, on these levels, be valued, or disvalued, on the basis of irrelevant properties, and hence by a valuation which itself is irrelevant. On the other hand, on the lower levels the few properties which are relevant and do make the thing good may be overlooked, since they are not yet differentiated, and the thing may be called bad although really, that is, on the higher level of knowledge, it is good. In other words, the more vaguely the thing is known the more unreliable, from the point of view of the higher level, are the value judgments about it. It is for this reason that we call in an expert when we really want to appraise things. Valuation, then, is no more and no less secure than the knowledge of the thing to be valued. Our formulation of the definition of value makes valuation dependent on the level of knowledge of the thing, namely, on the truth or falsity of the analytic propositions about it — that is, on the value pattern. What may be called 'good' according

to one value pattern on one level of knowledge may not at all be good according to another value pattern on another level of knowledge.

The description, although, as we have seen, without any rule, may yet not include just any property whatsoever, but only those properties which the experience provides. Even in the description, although the conceptual rule has not yet been applied to the infinity of descriptive properties, a vague kind of conception — in the sense of Susanne Langer's use of this words¹³⁾ — is active. This conception is the *Gestalt* of the experience. This *Gestalt* is, as it were, the matrix of the concept, and ultimately of the definition. It is the *form* of the description and the "intension" of the descriptive "concept" or proper name. This "concept" is still entirely vague and undefined. It is still experience itself which determines the thing's properties. The thing is more felt than judged, and its value is more intuited than formulated. The description, at the beginning, may itself be part of the experience, but description as such is possible only in retrospect and by memory. While the experience is going on no description of it is strictly speaking possible lest the description change the experience itself¹⁴⁾. The statements which make up the description may, in the beginning, be inarticulate, primitive, subject and predicate may not yet be separated, but they must grow into a set of subject-predicate propositions, although assembled "without any rule".

At this stage the thing can be infinitely good or bad. And this infinite goodness or badness is intrinsically its own, since at this level it cannot be compared with any other thing. Such infinite intrinsic value is in kind and not merely in degree different from the thing regarded on a higher level of abstraction, where it is compared with other things and becomes an instance of a concept. Infinite or intrinsic valuation is the first perceptive and emotionally charged, but conceptually still vague, experience of valuation.

Description, as the description of the thing's own infinite properties, can, as we have seen, never be complete. It is the very opposite of definition; one is tempted to call it Infinition. In infinition the value pattern is infinite, both internally and externally; there is neither a demarcation between the various qualities of the thing, hence no clearcut demarcation of corresponding meanings nor is there a limitation as to the number of possible statements, which may go on and on, both externally, adding ever more statements, and internally, inserting ever more statements between any two since ever more intermediary qualities between any two may be discovered.

Out of this embarrassment of the riches of concreteness only abstraction can deliver us. The first step, description, we remember, is the deter-

¹³⁾ Introduction to Symbolic Logic, New York, 1937, p. 66; Philosophy in a New Key, Cambridge Mass., 1942, pp. 61 ff., 71.

¹⁴⁾ An interesting case to analyze would be that of a radio commentator describing an experience while experiencing it. Does he experience it on the perceptual as well as on the conceptual level? Do his listeners? Does his description enhance or diminish the experience for those who listen to him not on the radio but while they too experience? Probably his description is part of the experience — perhaps as the score is part of the experience of hearing a symphony. The broadcaster, so to speak, tells us what the score is.

mination of the thing and its properties without a rule, the second step, exposition, is the determination of certain common properties the thing shares with other things. The first step is determination of the thing within the situation, the second step is determination of certain properties within the thing. The levels of Analytics are thus steps of a progressing differentiation, first of the thing out of a situation, then of certain properties within the thing, corresponding to a concept, and, in the transition to the third step — the definition — the ever clearer differentiation of that portion of the thing which corresponds to the concept, thereby more and more clarifying the concept itself. As this process continues, the entailments become fewer and fewer, and the value pattern becomes less and less complex. Finally, as the concept becomes defined the number of entailments decreases to its minimum, and hence the value pattern to its minimum complexity. Finally value passes into essence and, insofar as the thing is regarded as a mere instance of the concept, into existence. *Ae* becomes *Ad*, axiological value becomes logical essence, and hence valuation ceases.

If description is of value ∞ , definition may be said to be of value 0. Yet, there is an axiological significance to definition. That valuation ceases as soon as definition is reached has a similar significance in axiology as the borderline between phenomenon and noumenon in Kant's epistemology. The axiological significance of the definition is similar to the epistemological significance of the noumenon: what is definitional is excluded from valuation. This refers both to synthetic and to analytic definition in the Kantian sense. Hence, systemic things which come about through synthetic definition, such as circles, triangles, numbers, but also empirical things which pass into definitional things by analysis, such as electrons, molecules, and, indeed, all scientific things *as such* are excluded from valuation. This is, obviously, an important aspect of axiology; however, we cannot examine it here.

The final coincidence of axiological value and logical essence leads us to our third question, that of the relation between objectivity and subjectivity of value. The infinity of each intrinsic value pattern is the formal expression of the infinity of the thing's intrinsic properties. The thing is objectively given, yet, from the infinity of its properties each beholder will select his own *Gestalt*, and no such *Gestalt* will be like any other. Only in the process of abstraction and analytic selection will these *Gestalten*, these infinities of perception and conception — in Susanne Langer's sense of this word — be raised into the objectivity of the defined logical concept, which sloughs off, in the process, all residual subjectivity. This logical process corresponds to the process of extrinsic valuation. Extrinsic value, although subjective, tends toward objectivity in the degree that it becomes definitional, that is, that its value pattern shrinks to its minimum complexity. Intrinsic valuation, which precedes it, has no such tendency, it is and remains subjective, each infinite *Gestalt* being subjective and individual. Intrinsic value is as subjective as experience itself. Yet, with all its subjectivity it has an objective structure: its value pattern is in all cases infinite. And the same is true of

extrinsic value; no matter how subjective it is, its structure is objective: its value pattern is in all cases finite.

Although in the process of objectification extrinsic value follows intrinsic value, there is no continuity between the two kinds of value. They belong to different realms of the mind. Between intrinsic value and extrinsic value lies the leap from the infinite to the finite, from the concrete to the abstract, from the first level of Analytics to the second. The more complex pattern, by virtue of its very complexity, is more conjoined with the person than the less complex. It requires more of the person, a wider range of perceptions, emotions, and thoughts. Logical abstraction thus has an axiological concomitant: detachment from personal involvement. There is no material objectivity possible in *intrinsic* valuation although there is formal objectivity in the infinity of the value pattern. Neither is there material objectivity possible in *extrinsic* valuation, for extrinsic valuation resides in the exposition whose very difference from the definition is the range it offers to subjectivity. But this subjectivity is infinitely much smaller and limited than that of intrinsic valuation; and once definition is reached objectivity is reached and subjectivity ceases all together — but at that very same moment valuation ceases as well. Complete objectivity is therefore possible only when valuation ceases.

Both intrinsic and extrinsic value are, in different degrees and, indeed, in different kinds, materially subjective and formally objective. They are formally objective in that their subjectivity follows formal patterns — the infinite and the finite value pattern.

In sum, *extrinsic* value corresponds to exposition. It is objective and universal in *form* in (a) having a finite value pattern and (b) depending entirely on the finite properties of the class of which the thing valued is a member. At the same time it is subjective and individual in *content* in depending on the individual selection of expositional properties. *Intrinsic* value corresponds to description. It is objective and universal in *form* in (a) having an infinite value pattern and (b) depending entirely on the infinity of the thing's own intrinsic properties. At the same time it is subjective and individual in *content* in depending on the individual selection of a *Gestalt* out of the infinity of possible *Gestalten* to which description gives rise. Thus value, both extrinsic and intrinsic, may be looked at from both a subjective and an objective, an emotive and a logical point of view. The former has been amply discussed in the literature and taken as exclusive. The latter has also been discussed in detail, but the logical nature of this discussion has not yet been recognized. It is G. E. Moore's discussion of intrinsic value.

We are, finally, ready to answer Moore's question.

(to be continued)

LA CRITIQUE HEGELIENNE DE LA REFLEXION KANTIENNE

de J. Hyppolite, Paris

Hegel et l'histoire de la philosophie

Hegel est un historien de la philosophie et un philosophe. C'est même un philosophe de l'histoire de la philosophie. C'est pourquoi on lui a reproché — souvent à juste titre — de méconnaître l'originalité et la spécificité des grands systèmes qu'il étudie. Ce reproche, qu'on peut faire aussi bien à Aristote, est la contrepartie d'un éloge. Hegel a traité les philosophes en philosophe, et non en historien qui recueille des accidents et collectionne des «visions du monde». Il a su instituer un dialogue avec les philosophes du passé qui met en cause la notion même de la philosophie. C'est parce qu'il y a déjà chez Hegel une problématique de la métaphysique comme telle, une métaphysique de la métaphysique, que son histoire de la philosophie reste vivante et qu'elle respecte plus souvent qu'on ne le dit l'originalité des systèmes qu'il étudie. Ce n'est pas toujours dans les «leçons d'histoire de la philosophie» qu'il faut chercher les meilleures analyses de Hegel, mais dans la *Logique* ou dans les premiers écrits de Jena. C'est par exemple dans l'article *Foi et Savoir* qu'il nous donne son point de vue le plus profond sur le système kantien, entendu comme philosophie de la réflexion, et non dans les dernières leçons d'histoire de la philosophie. Dans celles-ci sa pensée est un peu sclérosée, il résume trop Kant par rapport à lui-même et en le détachant d'un contexte historique. Car si Hegel est un philosophe de l'histoire de la philosophie il est aussi un philosophe de l'histoire, on pourrait presque dire de l'historicité. Le problème fondamental qui est le sien est le problème du rapport de l'homme à l'Absolu, et singulièrement de la place et de la situation de l'homme dans cet Absolu lui-même. Or ce rapport saisi comme tel est le thème de la métaphysique, et la métaphysique n'est pas une réflexion extérieure à l'Absolu qui serait alors un faux infini opposé au fini, elle est la réflexion de l'Absolu lui-même. Mais cette réflexion advient historiquement. Il y a chez Hegel une historicité de ce rapport qui engage à la fois l'Absolu et l'homme, l'Absolu n'étant pas absolu sans cet engagement, et l'homme n'étant pas homme s'il n'est qu'animal raisonnable, s'il n'est pas en son être même ce par quoi se dévoile ou se révèle l'Absolu. Dans ses travaux de jeunesse Hegel a étudié dans la religion et dans la politique bien plus que dans la philosophie, au sens technique du terme, ce qu'on pourrait nommer le destin historique de l'homme. Il a vu dans la religion le miroir de l'esprit humain et il a opposé le tragique grec

dans lequel l'homme dévoile l'Absolu sans au-delà ni en-deçà a tragique juif et chrétien qui aboutit à la distinction de deux mondes, au dualisme de l'au-delà et de l'en-deçà. Par là le monde juif, puis chrétien, exprime une réflexion qui est proprement la conscience malheureuse, la conscience du malheur de la vie radicalement séparée de l'Absolu, toujours au-delà. Mais Hegel veut intégrer cette séparation elle-même pour la dépasser, comme l'histoire de son temps, celle de l'*Aufklärung* et de la Révolution, l'a déjà dépassée. Car c'est là le contexte historique au sein duquel Hegel commence à réfléchir sur la métaphysique et sur le lien de cette métaphysique au destin historique de l'homme. En arrivant à Jena en 1801 Hegel substitue à sa réflexion sur la religion, une réflexion historique sur la philosophie. C'est la philosophie qui exprime authentiquement ce rapport de l'homme et de l'Absolu qui est le problème originaire. Ce problème est unique et pourtant sa solution paraît multiple. Mais la philosophie n'est pas un métier qui se perfectionne, une technique qui s'améliore, elle est toujours la même dans sa diversité, une répétition du même et pourtant une histoire. Si Hegel croit s'élever au-dessus de cette histoire, c'est en découvrant l'élément ou la dimension dans laquelle une métaphysique de la métaphysique — qui sera pour lui la Logique spéculative — devient possible. C'est pourquoi Hegel s'oppose à Reinhold qui voit dans les philosophes du passé des précurseurs forgeant l'instrument nécessaire de la pensée «On le voit la fin que se propose une telle entreprise est fondée sur une représentation de la philosophie d'après laquelle celle-ci serait une sorte de métier qui s'améliore grâce aux techniques sans cesse découvertes... Il faudrait trouver une dernière technique de valeur plus universelle grâce à quoi, pour quiconque se serait seulement familiarisée avec elle, l'ouvrage se fabriquerait de lui-même... Mais si l'Absolu et sa manifestation la raison sont éternellement une seule et même chose, comme ils le sont de fait, chaque raison qui s'est tournée vers soi et s'est reconnue a produit une véritable philosophie et résolu pour soi le problème qui ne varie pas plus que sa solution suivant les époques. Comme dans la philosophie la raison qui se reconnaît elle-même n'a affaire qu'à elle-même, toute son oeuvre et son activité reposent également en elle, et eu égard à l'essence intérieure de la philosophie, il n'y a ni prédecesseurs ni successeurs... Si quelque chose de particulier constituait réellement l'essence de la philosophie, il n'y aurait pas alors de philosophie»¹⁾). Et pourtant il y a bien pour Hegel un devenir, un destin de la philosophie retrouvant toujours cette essence intérieure qui ne s'est présentée dans chaque système que selon une perspective spéciale.

Le conflit de cette essence intérieure et de cette perspective fait l'histoire même, mais il faut ajouter que cette perspective n'est pas une partie, un morceau qui attend d'autres morceaux pour se compléter, elle est elle-même une «pars totalis». C'est ainsi que le philosophe pourra engager un dialogue avec les philosophes du passé, dans le même élément, en approfondissant leur perspective jusqu'à retrouver l'essence intérieure, implicite dans cette perspective.

¹⁾ Nous renvoyons à Hegels *Sämtliche Werke*, ed Lasson, I page 9. C'est à ce Tom I «Erste Druckschriften» que se rapportent toutes nos citations.

Quand Hegel arrive à Jena il interroge ainsi les philosophies qui sont celles de son temps et qu'il nomme des philosophies de la réflexion — Kant, Jacobi, Fichte — parce qu'elles ont intégré à la philosophie la foi qui dans l'époque antérieure était au-delà de la philosophie, dans le second monde. L'Aufklärung a triomphé, la raison l'a emporté sur la foi, mais cette victoire ressemble à celle des nations barbares qui se laissent séduire ensuite par leurs vaincus. La foi s'est introduite au coeur même de la raison, comme le dépassement exigé, mais non réalisé, et non réalisable, d'une finitude irrémédiable. Cette séparation du savoir et de l'Absolu, de la pensée et de l'Etre, est proprement l'obstination de la réflexion et la philosophie comme réflexion. Or Hegel veut s'arrêter à ce moment de la réflexion qui exprime pour lui un moment de l'Absolu lui-même, «le vendredi saint spéculatif» ou «la croix dans la rose du présent»²⁾. C'est faute d'avoir approfondi suffisamment cette réflexion pour la dépasser en la conservant — comme une identité relative dans l'identité absolue — que Kant en est resté à elle. Mais il y aussi dans le système transcendental kantien le germe de ce dépassement. C'est ainsi que Hegel va tenter de repenser Kant, en le prolongeant et en le réduisant, en le prolongeant selon l'indication de Kant lui-même, le germe spéculatif que contient la déduction transcendante, le réduisant selon l'expression de la finitude humaine et de l'anthropologie qui se trouve littéralement chez Kant, mais qui aboutit à faire de son système une réflexion seulement humaine sur la connaissance. *Or Hegel a bien vu que la problématique authentique de Kant dépassait celle de la connaissance comme telle.*

Le système de Kant

La philosophie de Kant est donc une philosophie de la réflexion, et comme telle, elle ne parvient pas à l'identité de la pensée et de l'Etre. Comme toute réflexion qui ne se dépasse pas assez pour se réfléchir elle-même, elle persiste dans la séparation et l'opposition, elle distingue la chose en soi inconnaissable et la connaissance humaine, l'infini ou l'Absolu et le fini. Elle ne s'avère donc pas capable d'établir ce rapport de l'être de l'homme à l'Absolu qui est le thème spéculatif de Schelling et de Hegel. Elle réintroduit donc une foi dans la philosophie sous le nom de postulat, et cette foi est la négation du savoir, le non-savoir. Il n'y a pas de savoir absolu (non pas une omniscience mais un savoir qui dans son fondement se dépasserait lui-même, serait être et savoir à la fois, aussi bien que possibilité de leur distinction, ce que Hegel nomme ici *l'identité absolue et originale*). Il n'y a qu'un savoir empirique, un savoir du fini, une connaissance de l'expérience (ce que Hegel nomme une *identité relative*, laquelle ne peut être *fondée* que sur l'identité originale). «L'idée unique de la vraie philosophie, celle qui possède pour la philosophie la réalité et l'objectivité véritable, c'est l'être-supprimé absolu de l'opposition, et cette identité n'est pas un postulat universel, subjectif,

²⁾ Sur le Vendredi saint spéculatif et la mort du divin, cf Hegel, I p. 346. Hegel cité Pascal «La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme».

qui ne doit pas être posé comme réalité, mais elle est l'unique réalité vraie. La connaissance de cette identité n'est pas non plus une foi, c'est à dire un au-delà pour le savoir, mais elle est son unique savoir»³⁾.

L'essence de l'homme suppose pour Hegel ce rapport originaire à l'Absolu. Dans l'Absolu nous sommes et nous vivons, et lui-même ne s'exprime que dans notre savoir, il n'est pas ailleurs que dans le surgissement de l'être pour nous. Ce serait donc bien mal comprendre Hegel — en dépit de la terminologie schellingienne qui est encore la sienne en 1802 — que de prendre cette identité originaire comme une identité analytique, de n'y pas voir ce qu'il nomme le véritable infini, c'est à dire la méditation primordiale. Hegel refuse ce second monde dont parle le théologien tout autant que la finitude empirique de ce monde-ci. Nous contenter de la finitude de ce monde-ci ou nous aliéner dans un monde imaginaire, ces deux extrêmes sont deux aventures de l'esprit du monde, elles expriment le conflit de l'Aufklärung et de la foi. Mais ce qui subsiste à la fin de ce conflit et ce qu'exprime la critique kantienne, c'est seulement l'opposition des deux extrêmes. L'un d'entre eux est le champ de l'expérience finie — où Newton triomphe — mais affecté contre l'Aufklärung du signe négatif. Ce champ de l'expérience, où l'homme peut cultiver son jardin, est en soi néant. La critique révèle le néant de cette positivité apparente à laquelle pourtant nous sommes rivés. L'autre extrême est bien l'en-soi, l'Absolu, mais il est vide de toute positivité effective, il est la contrepartie de ce néant, son Etre, mais un Etre qui posé au delà est seulement postulé par la subjectivité et demeure toujours inaccessible.

La pensée hégélienne veut surmonter ce dualisme de la réflexion à laquelle Kant reste fixé et qu'il commence pourtant à dépasser quand il s'élève au fondement originaire de la connaissance.

Mais la philosophie kantienne se donne comme philosophie de la connaissance et non comme philosophie du fondement ce qu'elle est pourtant aussi. Si elle n'est qu'une critique de la connaissance, elle ne fait que prolonger la tentative de Locke. La réflexion transcendante redevient réflexion empirique, et descend jusqu'à l'humanisme anthropomorphique, elle devient une *anthropologie supérieure*. Kant lui-même prête le flanc à cette représentation médiocre de sa pensée «On peut alors comprendre Kant de telle sorte que la diversité sensible (la conscience empirique, c'est à dire l'intuition et la sensation) soit en soi quelque chose de non-lié, que le monde soit un émettement au dedans de soi, obtenant seulement par le bienfait de la conscience de soi de l'homme doué d'entendement liaison objective et permanence, substantialité, pluralité et même réalité et possibilité, bref une détermination objective que l'homme projette du regard dans cet émettement»⁴⁾). Hegel critique «cette humanité bien aimée»⁵⁾, à laquelle Kant reste rivé, et qui l'empêche de saisir l'être même de l'homme, en tant que par lui l'Absolu est dévoilement de soi. L'erreur de Kant est dès le départ dans la conception de la connaissance

³⁾ Hegel, op cité p. 236.

⁴⁾ Hegel, op cité p. 242.

⁵⁾ l'expression est de Hegel, p. 246.

comme d'un milieu ou d'un instrument qui nous sépare de l'Absolu. Une véritable lecture de la *Critique de la Raison pure* nous révèle pourtant selon Hegel une dimension plus profonde de la pensée kantienne «mais tandis que la philosophie de Kant tient cette connaissance finie (celle de l'expérience) pour la seule possible et confère une valeur d'en-soi, une valeur positive, précisément à ce côté négatif purement idéaliste, ou inversement tandis qu'elle prend précisément ce concept vide pour raison absolue tant théorique que pratique, elle retombe dans la finitude et la subjectivité absolues, si bien que toute sa tâche et tout le contenu de cette philosophie consistent non pas à connaître l'Absolu, mais à connaître cette subjectivité, ou à critiquer sa faculté de connaissance»⁶⁾.

Ce qui caractérise Kant, c'est donc ce malheur d'une réflexion qui, en tant que réflexion, oppose l'expérience finie à ce qui la dépasse, et ne peut que séjourner dans cette opposition. Cette réflexion philosophique a déjà sa source dans la réflexion de la vie sur elle-même qui apparaît avec l'homme et qui brise l'unité synthétique primitive, mettant d'un côté la totalité inaccessible et de l'autre le fragment, le transcendant d'une part, l'empirique de l'autre. Cependant cette réflexion opposante présuppose l'unité originale, elle est *immédiatement* cette unité même, mais elle ne la réfléchit pas dans sa réflexion. Le fond de la finitude kantienne n'est peut-être pas le fini empirique, mais ce que Hegel nomme l'infini véritable, c'est à dire celui qui inclut en soi-même l'opposition, qui n'isole pas l'Absolu de sa propre révélation et l'empirique de son fondement originale. Hegel prépare une philosophie de la médiation, et l'Absolu est pour lui la médiation même.

C'est pourquoi Hegel reproche à Kant son dualisme radical. Ce dualisme est le produit de la réflexion, mais la dimension du transcendental, découverte par Kant, surmontait en soi ce dualisme; l'erreur de Kant est donc, après avoir surmonté le dualisme, d'y être revenu avec obstination par une sorte d'illusion de perspective sur sa propre découverte. La finitude *kantienne* sur laquelle on a bien raison d'insister est-elle seulement une limitation de la connaissance, ou a-t-elle un sens plus profond? D'autre part *l'infini* dont parle Hegel n'est pas l'infini transcendant, il n'est que dans sa relation au fini, dans son dévoilement à travers et par le fini. C'est pourquoi l'approfondissement de la finitude kantienne pourrait conduire à ce que Hegel nomme l'infini véritable et qu'il oppose au faux infini. L'essentiel est pour nous la critique que Hegel présente du dualisme final de Kant, et la recherche qu'il entreprend pour montrer comment ce dualisme était évitable, comment Kant lui-même l'avait déjà au fond surmonté.

Hegel va ainsi distinguer dans le système kantien le germe spéculatif qui aurait pu se développer, et la lettre du système qui ne lui est pas resté fidèle; méthode contestable puisqu'elle discerne au cœur d'un même système deux perspectives différentes, l'une authentique et l'autre inauthentique. Hegel pourrait-on dire, repense Kant à sa façon, mais il

⁶⁾ Hegel, op cité p. 236.

n'en montre pas moins les justifications, à l'intérieur du kantisme, de ce conflit entre l'esprit et la lettre, il cherche non seulement ce qui est pour lui l'erreur de Kant, mais il met en lumière les raisons internes de cette erreur, les glissements d'une forme de pensée à l'autre.

Pour Hegel, l'idée spéculative, c'est à dire l'identité originaire, fondamentale de la pensée et de l'être — le savoir absolu — se trouve bien déjà chez Kant, mais elle n'est pas là où on s'attendrait à la rencontrer, quand Kant traite de la *raison*. C'est au contraire quand il s'agit de l'entendement dans la *dédiction transcendentale des catégories*, et au moment où Kant parle de l'*imagination transcendentale* que cette idée apparaît. C'est là que l'esprit de la philosophie kantienne se montre sous sa forme la plus pure et la plus pleinement dégagée de la lettre. Dans cette déduction, remarque Hegel après Fichte, le principe de la spéulation, l'identité de l'objet et du sujet, est exprimée de la façon la plus nette. «Cette théorie de l'entendement a été baptisée par la raison»⁷⁾. Au contraire la théorie kantienne de la raison est purement formelle. L'unité suprême à laquelle parvient cette raison est l'abstraction de l'entendement pur, sans sa relative identité avec l'expérience, donc l'unité vide incapable d'atteindre l'Absolu. «Si l'entendement a été traité avec la raison, la raison est au contraire traitée avec l'entendement».

La déduction transcendentale — surtout dans la première édition — remonte jusqu'à la source commune de la sensibilité et de l'entendement, cette imagination transcendentale purement productrice, passive dans son produit, active dans sa production. Cette imagination est partout dans l'architecture kantienne, et pourtant n'a nulle place définie dans l'édifice. Déjà l'esprit spéculatif de la philosophie kantienne apparaît dans l'affirmation selon laquelle «le concept seul est vide, l'intuition seule est aveugle». Ce qu'on nomme expérience, c'est l'identité relative des deux, l'intuition s'éclaire, se dévoile à travers le concept, mais le concept se réfère à la plénitude de l'intuition. Le passage de l'un à l'autre est proprement «le voir ou la conscience»⁸⁾. Hegel jette ici les bases de sa propre théorie de l'expérience comme telle; la *Phénoménologie de l'Esprit* dans laquelle il s'attachera à ce moment qu'il nomme l'identité relative... et qui est donc aussi l'opposition relative. Ce moment de l'expérience dans lequel le concept se retrouve partiellement dans l'intuition sensible, et s'oppose partiellement à elle, est le moment de l'*expérience phénoménale* que Kant veut fonder. Or ce fondement permet selon Hegel de s'élever à l'identité originaire qui fonde cette identité relative et explique en même temps l'opposition relative, inséparable de l'expérience de la conscience. C'est parce que l'identité originaire est synthétique qu'elle se réfléchit en dualité, mais Kant, après être remonté jusqu'à la source, est resté victime de la réflexion, et n'a fait qu'accentuer l'opposition relative en opposition absolue et insoluble. La découverte de la source — de l'unité originairement synthétique et de l'imagination transcendentale — était pourtant l'essence intérieure de la philosophie. «Et s'il ne nous restait nulle autre fragment de Kant que celui-ci (la déduction

⁷⁾ Hegel, op cité p. 4.

⁸⁾ Hegel, op cité p. 238.

transcendentale) cette transformation serait presque inconcevable. Dans cette déduction des formes de l'entendement s'exprime avec le plus haut degré de précision le principe de la spéculation, l'identité du sujet et de l'objet»⁹⁾.

La question essentielle c'est bien celle que pose Kant sous la forme devenue classique. «Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles?» Mais Kant n'a pas osé aller jusqu'au bout de la question, son sens universel. Il en est resté à la signification subjective (pour la connaissance) de cette question. Il lui est arrivé à lui-même ce qu'il reproche à Hume, de n'avoir pas vu la portée de son problème. «Comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles? Ce problème exprime simplement l'idée que dans le jugement synthétique le couple sujet et prédicat, celui là étant le particulier sous la forme de l'être, celui-ci l'universel sous la forme de la pensée, bref ce rapport d'hétérogénéité est également a priori, c'est à dire universel»¹⁰⁾. Le jugement dans sa structure est subjectif et objectif, il dit de l'étant ce qu'il est, il attribue au ceci sensible des prédicats universels qui l'éclairent et le dévoilent. Comment le terme de base du jugement, son sujet, peut-il être caractérisé par les prédicats universels de la pensée? Certes Kant énonce bien que «les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps les conditions de la possibilité des objets de l'expérience et c'est pourquoi elles ont une valeur objective dans un jugement synthétique a priori», mais son énoncé contient des conditions restrictives de sorte que la notion de synthèse a priori ne vaut pas absolument. La déduction transcendante allait pourtant jusqu'à cette unité originale, et originellement synthétique, la synthèse première qui fonde toute vérité. Hegel insiste sur le caractère même du jugement. *Urteil* signifie la division primordiale et la manifestation d'une dualité. D'un côté il y a l'être, l'étant particulier, de l'autre il y a les déterminations de la pensée. Que l'étant soit déterminable et pensable, que nous puissions le révéler et l'éclairer, c'est bien ce qui apparaît dans le jugement (identité relative) mais sous le signe d'une dualité, d'un «ceci est pensable»; il y a le ceci, le divers aveugle, et la détermination de la pensée. Le jugement fait donc émerger la vérité sans la fonder. Il est lui-même ambivalent, oscillant entre l'apparence subjective et la validité objective. Les jugements par le moyen desquels un sujet connaît la nature sont des jugements synthétiques a priori, mais leur nécessité, leur a priori, repose dans un fondement caché, cette unité originellement synthétique dont parle Kant à propos de la déduction.

Le fondement caché se découvre quand on peut remonter de l'intuition passive et du concept déterminant à leur source commune. Le jugement n'est plus alors seulement une opération de l'entendement humain, il est la division primitive qui rend possible la manifestation ou la révélation de l'unité originale, mais cette révélation n'est là qu'immédiatement, elle ne se sait pas elle-même comme révélation de l'en-soi et c'est pourquoi elle est encore phénoménale et finie. Cependant cette source commune

⁹⁾ Hegel, op cité p. 4.

¹⁰⁾ Hegel, op cité p. 238.

n'est autre que l'imagination transcendentale, cette imagination qui dans son extension et sa dispersion est l'intuition, dans sa concentration sur soi, le concept. C'est le même en-soi qui se réalise comme nature et s'idéalise comme esprit; dans la connaissance, l'intuition sensible est «l'identité plongée dans la différence», le sens perdu et oublié. «La nature est un esprit caché», égaré hors de soi, l'intuition sensible est le sens aveugle, et les formes de l'intuition, espace et temps, expriment à ce niveau inférieur l'opposition interne, l'une est déjà l'identité de l'être (l'espace) l'autre déjà l'identité de l'esprit (le temps)¹¹⁾. Le concept par contre est l'identité abstraite de la différence, posée pour soi. C'est pourquoi intuition et concept se réfèrent l'un à l'autre, mais aussi bien sont relativement identiques puisque c'est la même activité qui là se réalise comme synthèse figurée, ici s'idéalise comme concept. Le passage de l'un à l'autre est l'identité originaire comme médiation, le sens s'oublie et se perd dans l'être, mais l'être s'illumine comme sens. La conscience sensible et la connaissance sont ce mouvement alternant de l'être au sens et du sens à l'être qui pré suppose le germe originaire, unité de l'unité et de la différence de l'être et du sens. Que Hegel conçoive ce germe comme étant lui-même médiation est le trait fondamental de sa philosophie. Cette médiation n'est-elle pas bien proche de la tempora lisation, et sur ce point Hegel ne continue-t-il pas Kant?

Cette médiation se manifeste comme l'imagination transcendentale «il faut reconnaître cette imagination non comme un intermédiaire simplement introduit entre un sujet et un monde ayant tous deux une existence absolue, mais comme ce qui est premier et originaire et d'où dérivent en se séparant et le moi subjectif et le monde objectif donnant lieu d'abord nécessairement à un double phénomène et à un double produit, bref il faut la reconnaître comme étant seule l'en-soi».

Le jugement a cet en-soi pour fondement, mais il ne le reconnaît pas, il est un produit de la réflexion, mais il ne sait pas que cette réflexion est la réflexion même de l'Absolu, son apparition et sa manifestation. La raison ne se trouve pas elle-même dans cette découverte. Là où elle découvre elle ne se découvre pas elle-même. Le moment de la découverte, de la présence est le moment de l'expérience, mais que cette présence soit sa propre présence, que cette découverte soit sa conscience de soi, c'est ce que la raison n'aperçoit pas dans le jugement lui-même. L'expérience est phénoménale et finie parce que la raison s'y méconnaît en ne s'y reconnaissant pas elle-même. La raison ne se reconnaît pas dans le jugement synthétique a priori puisque l'unité du jugement, sa nécessité, n'est pas pensée comme telle dans le jugement. Elle est là seulement immédiatement dans la copule du jugement; ce qui prédomine c'est la dualité de la réflexion, ce qui est inconscient ou oublié, c'est la médiation. Le est du jugement est non-pensé, il est l'inconscience de l'originaire. «Ainsi Kant a résolu en vérité son problème: comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles? Ils sont possibles grâce à l'identité originaire et absolue d'une hétérogénéité. Seulement le rationnel, ou

¹¹⁾ Hegel, op cité p. 239.

selon l'expression de Kant l'a priori de ce jugement, l'identité absolue, ne se présente pas comme moyen terme dans le jugement, mais dans le syllogisme; dans le jugement il est seulement la copule *est*, c'est à dire quelque chose d'inconscient. Pour la connaissance le rationnel est ici absorbé dans l'opposition, comme par rapport à la conscience en général l'identité l'est dans l'intuition. La copule n'est pas un pensé, un connu, mais elle exprime le *non-être-connu* du rationnel»¹²⁾.

L'être dans le jugement est inconnu. Le jugement est bien manifestation d'un sens dans l'étant, mais le sens du sens n'est pas dévoilé, il est là immédiatement, mais cette immédiateté est le signe de son non-être-connu. La raison apparaît donc sans s'apparaître. Hegel insiste sur les trois moments, l'unité originale, le jugement absolu (manifestation de la dualité de la réflexion) et ce qu'il faut, en souvenir d'Aristote, nommer le syllogisme absolu. Ce syllogisme, dont Kant se servira, comme fil conducteur des idées de la raison, devrait être selon Hegel la reconnaissance de ce *est* immédiat du jugement, sa présentation comme médiation. Le moyen terme authentique est la raison des termes, la source de leur unité et de leur dualité. Mais il faut bien concevoir cette médiation comme moyen terme (*Mittelbegriff*) et non comme une chose introduite entre des choses distinctes (*Mittelding*) ou même comme un intermédiaire (*Mittelglied*). Le jugement dit que l'être *est sens*, mais il ne montre pas le devenir réciproque des deux moments, c'est pourquoi il laisse subsister deux pôles de la réflexion; et ce que Kant nomme en fin de compte le champ de l'expérience n'est qu'une zone commune au-delà de laquelle il y a le moi et la chose en-soi. Ce que le jugement n'éclaire pas c'est le caractère de sa propre unité, ce *est* qui est l'oubli de l'originale dans son immédiateté apparente, au contraire le syllogisme fera saillir ce *est*, le fera apparaître comme la médiation et le dévoilera comme l'unité originairement synthétique.

Mais Kant selon Hegel a accentué la réflexion du jugement au lieu de la réfléchir elle-même dans son fondement. Ainsi le sujet, le je pense, devient relativement identique à l'être dans le champ fini de l'expérience, et cette relative identité laisse subsister une relative opposition. Kant oppose les deux moments de sorte que la non-identité se montre inconciliable avec l'identité, alors l'idéalisme transcendental retombe à un idéalisme formel. Le sujet contient les conditions d'une objectivité valable pour lui, mais hors de ces conditions il n'est plus qu'une unité abstraite, aspirant à un absolu qu'il ne peut et ne doit pas atteindre. Pourtant l'unité originièrement synthétique était bien autre chose que ce je pense abstrait et vide: «On ne peut rien comprendre à toute la déduction transcendante tant des formes de l'intuition que de la catégorie en général sans distinguer du moi qui est le représentant et le sujet et que Kant dit devoir accompagner toutes nos représentations la puissance de l'unité synthétique originale de l'aperception, sans reconnaître l'imagination non comme l'intermédiaire mais comme ce qui est premier et originale». Cette distinction est en effet toute la question.

¹²⁾ Hegel, op cité p. 240.

En glissant de cette unité originale — condition pourtant d'une authentique déduction — au je pense formel qui doit pouvoir accompagner toute représentation, Kant laisse s'affermir l'opposition qui n'était qu'un moment. Il la développe pour soi, il replie alors les formes de l'intuition et de l'imagination sur un sujet humain qui constituerait un monde phénoménal à partir d'une source radicalement étrangère. L'idéalisme authentique devient un idéalisme formel, le moi ne se dépasse pas lui-même et s'oppose à un inconnaissable toujours au-delà de lui. La tentative de Kant, sous cette forme dégradée, prolonge celle de Locke et devient ce qu'on nomme une critique de la connaissance.

Comment pourrait-on alors résumer d'après Hegel la démarche kantienne? D'une part Kant descend au fondement originale du savoir, il garantit son objectivité, parce que l'objectivité de l'objet est identique à la subjectivité du sujet; mais dans le jugement et dans les principes de l'expérience, ce fondement synthétique n'émerge pas lui-même, et la dualité domine. La conscience de l'expérience reste donc phénoménale, parce qu'elle n'est pas encore la conscience de soi dans l'expérience; s'il en était ainsi la conscience humaine se dépasserait elle-même, elle deviendrait conscience de soi de l'Absolu, et l'Absolu se révélerait comme conscience de soi. Mais d'autre part Kant ne prolonge pas ainsi cette démarche et il replie toute sa déduction transcendentale sur un savoir humainement valable, mais nécessairement borné, un savoir qui ne peut plus alors fonder son objectivité que sur cette limitation (tel est en particulier le mouvement de la deuxième déduction) la science empirique est garantie parce que le savoir est seulement savoir phénoménal, fini et excluant la chose en-soi. L'entendement, qui est l'identité fixée pour soi, est dégagé sous le nom de raison pure, mais ayant perdu tout rapport à une expérience possible, toute détermination, il ne peut rien constituer, il ne peut que dévaloriser le phénomène, le considérer comme néant par rapport à un savoir absolu qui nous est radicalement refusé. Telle est «la limitation du savoir pour faire place à la Foi».

Le kantisme n'est plus qu'une critique de la connaissance humaine, un idéalisme formel. Cependant même de ce point de vue il y a encore une trace de la pensée spéculative sur laquelle Hegel insiste particulièrement. Dans l'anthropologie qui commence avec Locke, toutes les déterminations de l'entendement viennent du dehors. Les concepts et les formes sont fournis par l'objet, ce qui appartient au sujet humain, c'est seulement l'entendement en général, l'*entendre immanent à toute perception déterminée*. C'est là si l'on veut l'a priori du sujet sous sa forme la plus vague et la plus générale ou la plus indéterminée. C'est pourquoi cet empirisme est aussi bien idéalisme, mais formel. Le contenu divers de mon expérience est mien, mais ce *mien* est étranger à tout son contenu. Il est seulement l'apprehension pure.

Kant dépasse Locke en ce point essentiel que la forme, l'entendement, contient chez lui le principe originel de la détermination. Il n'est donc pas seulement mon entendement en général, il est l'entendement qui se détermine d'une façon immanente dans un système de catégories,

l'entendement de l'être. Mais cette détermination de soi — qui n'en reste pas à *l'a priori* formel du moi vide et indéfini — qui se développe pour soi dans ses dimensions, est la notion même de *l'a posteriori*. L'entendement renferme déjà en lui l'origine de l'altérité, de l'autre que soi, la forme de l'opposition. Qu'est-ce en effet que *l'a posteriori* si ce n'est cet autre que le moi formel? L'idéalisme kantien dépasse donc l'idéalisme formel en ce qu'il s'élève à la détermination de la forme. Le sujet de l'expérience est aussi le sujet qui se détermine comme *système des catégories*. Mais ce mouvement de la forme, qui est un mouvement dans la forme sans être formel, est l'idée de la raison, *l'unité de l'a priori et de l'a posteriori*. Tel est le sens caché de la *triplicité* découverte par hasard par Kant, mais qui correspond au sens profond de l'idéalisme transcendental (différent de l'idéalisme formel par son orientation vers le contenu). La triplicité n'est pas la manie de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, elle est le mouvement de la détermination de *l'a priori*, comme mouvement vers l'autre, comme *a posteriori*, et comme identité de *l'a priori* et de *l'a posteriori*. Or c'est cette identité synthétique qui est la raison et l'originale. Dès cette étude de 1802 sur Kant, Hegel entrevoit le thème de sa philosophie, l'identité concrète de *l'a priori* et de *l'a posteriori*, et esquisse déjà dans sa réflexion sur les catégories sa logique ontologique. «Ce dernier idéalisme, l'idéalisme kantien, détermine en outre lui-même la perception comme une forme immanente et par là sans doute réalise déjà un gain infini du fait que le vide du percevoir ou de la spontanéité *a priori* est absolument rempli par un contenu puisque la détermination de la forme n'est rien d'autre que l'identité des opposés par quoi l'entendement *a priori* (la forme vide) devient en même temps, du moins en général, *a posteriori*, car *l'a posteriori* n'est que l'opposition, et ainsi est donné le concept formel de la raison qui est d'être *a priori* et *a posteriori*, identique et non identique, dans une absolue unité»¹³⁾. La base de l'idéalisme transcendental — dépassant en cela tout idéalisme formel lié à l'empirisme pur — est découverte ici par Kant comme dans la déduction transcendante l'était l'unité originairement synthétique. Pourtant Kant est resté fixé à la réflexion dans toute sa rigidité. Le germe spéculatif est resté germe, et le système lui-même, en dépit d'une nouvelle tentative, suivie d'un nouveau recul, dans la *Critique du Jugement*, est un système critique qui réitère toujours l'affirmation de la dualité.

Le résultat final est ce dualisme moral que Hegel critiquera si subtilement dans la *Phénoménologie* sous le titre de *vision morale du monde*. En 1802 il montre brièvement comment le dualisme kantien conduit à l'opposition irréductible du monde sensible phénoménal et de la raison morale abstraite, de la nature et de la liberté. La raison kantienne, qui n'est que la forme abstraite de l'entendement privée de ses dimensions et de sa référence au contenu, devient pourtant constitutive en morale sous le nom de raison pratique. Elle s'oppose alors absolument à la

¹³⁾ Hegel, op cité p. 246.

nature constituée par l'entendement. L'infini n'est pas ce qui est, mais ce qui doit être. Le dualisme statique de l'âme et du corps devient dans cette philosophie de la réflexion purifiée le dualisme du devoir et de la nature. Mais les deux termes de l'opposition, parce qu'ils restent dans l'opposition et ne doivent pas se réconcilier pour la connaissance, se montrent dans la sécheresse de leur abstraction. Le dualisme kantien se présente alors comme le dualisme du bonheur et de la moralité, il consacre une position qui est un moment empirique de l'existence humaine, mais seulement un moment, et l'élève à l'absolu. La vision morale du monde, comme on le verra avec Fichte, est le dernier mot de cette philosophie. Mais les deux termes devoir et nature, moralité et bonheur, ainsi séparés sont aussi médiocres l'un que l'autre: «La vilaine chose dit Hegel qu'une pareille moralité et qu'un pareil bonheur»¹⁴⁾. Il y a bien encore deux mondes, mais le premier, celui de l'en-deçà, de la nature sensible, est pris dans toute sa platitude, l'autre monde dans l'abstraction du vide érigé en être infini. Kant conçoit le bonheur à la manière de l'Aufklärung, ce n'est que la satisfaction du désir sensible, et non pas cette aptitude à se découvrir soi-même dans l'être, à se retrouver soi-même dans le *destin* que Hegel envisage comme l'idée spéculative. Quant au devoir, il est la loi abstraite dont le sens est de toujours s'opposer à la sensibilité. Empiriquement on a bien souvent opposé le devoir à la passion, mais ici, cette opposition empirique prend une valeur métaphysique, devient la valeur métaphysique suprême. En fait c'est la mesquinerie de cette moralité qui devient permanente, elle éternise son mécontentement et son opposition à la nature. «Elle outrage ainsi la nature et l'esprit de la nature comme si la nature n'était pas instituée rationnellement»¹⁵⁾. Le génie de l'Univers ne s'est assurément pas organisé pour répondre aux exigences de cette moralité abstraite. «Si la raison parvenait à voir et à savoir que raison et nature s'harmonisent absolument et sont bienheureuses en elles-mêmes, alors elle devrait reconnaître pour un néant sa mauvaise moralité qui ne s'accorde pas avec le bonheur et le mauvais bonheur qui ne s'accorde pas avec la moralité, mais on tient à ce que tous deux soient quelque chose, et quelque chose d'élevé et d'absolu»¹⁶⁾.

L'idée spéculative — qui était le germe de la déduction transcendale, que Kant reprenait dans la *Critique du Jugement* à titre de maxime subjective — devient l'exigence d'une réconciliation de ces deux termes inconciliables. Ce plat bonheur et cette moralité mesquine doivent en soi s'unir. Le *postulat* de cette unité sans présence, mais à laquelle il faut croire, se substitue à la profondeur ontologique. A la révélation de l'absolu, au tragique assumé que les grecs nous avaient appris à entrevoir comme l'existence même, le dualisme kantien substitue les deux pôles de la réflexion, le fini qui n'est que fini, et l'infini qui est seulement infini par son opposition au fini. Leur union est postulée sous le nom de souverain bien, mais elle n'a pas de présence effective, de

¹⁴⁾ Hegel, op cité p. 260.

¹⁵⁾ ibid.

¹⁶⁾ ibid

certitude de soi. C'est pourquoi elle est une foi, destinée à rester toujours une foi. Hegel insiste sur le caractère original du postulat kantien. Kant dans la philosophie de la réflexion a choisi le moment de l'objectivité. Le fini est considéré dans son objectivité comme nature, comme le système des principes de la nature, l'infini de son côté, réside dans l'anéantissement de la subjectivité abstraite pour poser la loi objective. La subjectivité y est donc considérée dans la dimension vectorielle de l'objectivité. Le postulat n'est subjectif que dans sa forme. Son contenu, l'identité de la pensée infinie et de l'être, de la raison et de la réalité, est nécessairement en soi pour Kant. Il n'est pas subjectif comme contenu, ce qui sera le cas chez Fichte: «En soi il ne doit y avoir aucun postulat, aucune foi. C'est seulement quelque chose de subjectif et de contingent que l'idée soit quelque chose de subjectif»¹⁷⁾. Cette contingence est la seule subjectivité qui soit éprouvée comme telle dans la philosophie kantienne, et qui nous reste à nous hommes; le sujet ne s'éprouve lui-même que dans cette maxime subjective du jugement réfléchissant, qui envisage humainement la nature et la beauté comme si un autre entendement en était la source, ou dans cette foi qui postule l'idée spéculative. Ainsi ce *milieu* que tout le système kantien présuppose, et qu'il refuse toujours, existe sous la forme humaine d'une maxime subjective du jugement et d'une foi pratique. D'autres philosophies de la réflexion, celle de Jacobi et celle de Fichte, approfondiront cette dimension subjective comme nostalgie de l'infini dans le fini, ou comme *Sollen* en soi et pour soi.

Mais Hegel a voulu montrer comment tout le système kantien convergeait vers une idée spéculative que Kant refuse en fin de compte. Pourquoi ce refus et pourquoi l'idée spéculative reste-t-elle une maxime subjective et une foi pratique? Sans insister sur le destin historique qui suscitait la philosophie kantienne elle-même au terme du conflit de la Aufklärung et de la foi théologique, on peut déceler dans l'intimité de cette philosophie ce qui la conditionnait au dualisme de l'opposition. *Le système kantien est l'approfondissement de la réflexion dans toutes ses dimensions.* Cette réflexion pénètre bien dans ce qui la rend possible — et c'est là son côté spéculatif — mais elle n'a pas voulu sortir de la rigueur réflexive — et c'est là un mérite que Hegel lui reconnaîtra toujours davantage, or elle n'a pu dépasser la réflexion avec la réflexion, elle est donc restée enchaînée à l'opposition réflexive. Hegel pense au contraire — et ceci dès 1802 — que l'Absolu lui-même est réflexion et que l'opposition à laquelle se fixe Kant est un moment de la révélation absolue. Dès lors la dialectique n'est plus seulement une antithétique, elle est l'apparition de la médiation originale¹⁸⁾. C'est cette médiation et la présence authentique de cette médiation qui sera le thème de la philosophie hégélienne.

¹⁷⁾ Hegel, op cité p. 261.

¹⁸⁾ Sur les relations de l'antithétique kantienne et de l'antithétique hégélienne, cf l'article de M. Gueroult, Revue de métaphysique et de morale, Juillet — Septembre 1931.

ERKENNTNIS ALS FORMUNG BEI LEIBNIZ UND KANT

von Katharina Kanthack, Berlin

Die als Gegensatz sich darbietende Begriffskoppelung „Form-Materie“ hat, bevor sie als ein auf allzu vielen Gebieten verwendetes Schema einer gewissen Trivialisierung verfiel, an zwei Stellen der Entwicklung der Philosophie eine Bedeutung gehabt, der eine großartige geschichtliche Tragweite beschieden sein sollte.

Wir meinen natürlich einmal die Sinngebung, die dieser Gegensatz empfing, als er durch Aristoteles zur Kennzeichnung seines Substanzbegriffs herangezogen und somit im Zuge metaphysischer Gedankenentwicklung eingesetzt wurde. Und wir meinen zweitens die Erhellung, die jenem Begriffspaar im transzentalphilosophischen Lichte des Kantischen Denkens zuteil wurde.

Der erstgenannten Bedeutungszuweisung folgten vielfache Strömungen der nach aristotelischen Antike und die breitesten Trakte der mittelalterlichen Philosophie. Mit dem Beginn der Neuzeit erfuhr diese Aristotelische Erläuterung dessen, was der Gegensatz „Form-Materie“ meine, dann eine schwere Erschütterung, und zwar deswegen, weil diese Erläuterung eine bestimmte Interpretation des grundlegenden metaphysischen Geschehens involvierte und weil sich dieser letzteren Interpretation eine neue Geschehensdeutung, nämlich die mechanische, entgegenwarf. Fast gleichzeitig liegt der Einsatz jener erkenntnikritischen Intentionen vor, die — über das kontinentale wie das englische Denken hinweg — schließlich in Kants Transzentalphilosophie ihre Erfüllung erfahren, und zwar in der Weise, daß eine „Materie“ als das „Gegebene“ der Erkenntnis unterschieden wird von der „Form“ als der in dem Erkenntnisvermögen gründenden Bemächtigungsmöglichkeit dieser Materie gegenüber.

In die Epoche, in der sich der Umschwung zu der eben angedeuteten Bedeutungsveränderung der Entgegensetzung „Form-Materie“ vollzieht, fällt hinein die Entfaltung der Leibnizschen Philosophie als eines der gewaltigsten Gebäude der Metaphysik, die je geschaffen worden sind.

Diese monadologische Philosophie führt sich selbst an vielen Stellen ein als Erneuerin der „scholastischen“ Lehre von den „substantiellen Formen“, wobei die scholastische Lehre mit der Aristotelischen in engste Verbindung gebracht wird¹⁾. Und daß hier in einer gewissen, wenn

¹⁾ Es kann hier nicht erörtert werden, inwieweit diese Verbindung selbst ganz gerechtfertigt werden kann. Die Anklammerung an die Aristotelische Terminologie bleibt jedenfalls im Mittelalter bestehen und wird von Leibniz als gültiger Beleg für eine Identität des Bedeutungsgehaltes angesehen.

auch modifizierten Weise jener Formbegriff nach intensiven Verunglimpfungen, die er mit dem Beginn des neuzeitlichen Denkens erfahren hatte, wieder zur Geltung gelangt, das ist auch in den so zahlreichen und so divergierenden Deutungsversuchen, die es der Leibnizschen Metaphysik gegenüber gibt, ganz überwiegend anerkannt worden.

Worauf die folgenden Ausführungen nun aber hinweisen möchten, ist, daß in die Verwendung des Form-Materie-Schemas bei Leibniz ein — wir gestatten uns, zu sagen, kantianisierender — Akzent kommt, der uns so, wie wir ihn sehen, bisher noch nicht aufgewiesen zu sein scheint. Wir möchten an diese letztere Behauptung sogleich die Bemerkung knüpfen, daß unsere Interpretation der Leibnizschen Philosophie dabei anders aussieht als eine neukantianische Ausdeutung, die das Schwergewicht dieser Philosophie auf die Erkenntnistheorie verlagert. Wir wollen dabei vielmehr von einem durchaus metaphysischen Gedankengang ausgehen. Wir wollen einen neuen Aspekt aufdecken, unter dem das metaphysische Grundgebilde, das Leibniz Monade nennt, gesehen werden kann. Und wenn wir dabei auf die Eigentümlichkeiten des sich in dieser Monade vollziehenden Erkenntnisprozesses hinweisen, so ist uns dieser Prozeß selbst ein in einem Substanzprinzip sich vollziehender Realverlauf. Eben dieser Verlauf aber wird, unserer Deutung zufolge, von Leibniz so geschildert, daß die Heranziehung des Gegensatzes „Form—Materie“ hier, obwohl Aristotelisches bewahrend, doch antizipierend zum Kantianismus umschlägt.

Die Begründung, die wir für diese Behauptung glauben geben zu können, hängt mit dem von uns angestellten Versuch zusammen, das Geschehen zu begreifen und einsichtig zu machen, das sich eigentlich innerhalb der Monade als des von Leibniz angenommenen tragenden metaphysischen Prinzips vollziehen muß. Dabei wird sich allerdings die Überzeugungskraft der von uns gebotenen Deutung nicht voll entfalten können, da im Rahmen eines Aufsatzes wie des vorliegenden der Raum dafür versagt ist, die Argumentationen, die uns bewegt haben, in extenso zu entfalten. Wir sind also gezwungen, eine Reihe von Thesen als ein Fazit aufzustellen, das sich an dieser Stelle nicht soweit ausweisen kann, wie es uns selbst in unseren Untersuchungen als notwendig erschien, um dieses Fazit anzuerkennen. Die uns selbst als ausreichend erscheinende Rechenschaftsablegung wird an anderer Stelle dargeboten werden.

Als Voraussetzung für die Forschungen, deren Ergebnis nachfolgend skizziert werden soll, ist eine von der Verfasserin dieses Aufsatzes im Jahre 1939 veröffentlichte Schrift über Leibniz zu nennen²⁾. In diesem Buch ist der Versuch gemacht worden, zu zeigen, welche Bedeutung die Frage nach dem spezifisch innerseelischen Geschehen für die Entwicklung Leibnizens und für die Genesis des Monadensystems gehabt hat. Es konnte aufgewiesen werden, daß Leibniz, wie stark er sich auch hinsichtlich der Deutung der körperlichen Wirklichkeit in gewissen Jahren seiner Entwicklung dem Mechanismus genähert haben möge, es doch durchaus

²⁾ Katharina Kanthack-Heufelder, Die psychische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizsche System (Leibniz und die Anfänge der neuzeitlichen Psychologie), 1. Teil: Die Entwicklung des Systems. S. Hirzel, Leipzig, 1939.

vermieden hat, und zwar ausdrücklich und betont vermieden hat, diese mechanistische Deutung auch auf die Region des seelischen Geschehens auszudehnen. Es ist in dieser Hinsicht bei ihm nur ein flüchtiges Schwanken im Anschluß an den Spinozismus festzustellen, ein Schwanken, das nach wenigen Monaten schon wieder der alten Festigkeit Platz macht, mit der in bezug auf das innerseelische Geschehen in diesen ganzen Jahren der Anschluß an Aristoteles festgehalten wurde³⁾.

In der erwähnten Schrift wurde weiter der Hinweis gegeben, daß diese Konstanz der Leibnizschen Überzeugung mitberücksichtigt werden müßte, wenn die Genesis der Monadenlehre erklärt werden solle. Es ließ sich dabei eine Linie ziehen, an der entlang nachstehender Gedankengang verfolgt werden konnte: Ergab sich für Leibniz aus hier nicht aufdeckbaren Zusammenhängen heraus die Notwendigkeit, einem als metaphysische Letztheit anzusprechenden Substanzprinzip die Autarkie im Sinne der „Fensterlosigkeit“ zuzuschreiben und zugleich dieses Prinzip als kraftbegabt zu denken, so konnte diese Kraft nur als immanent wirkende vorgestellt werden, d. h., als eine solche, die mit keinerlei Transzendierungsmöglichkeiten von einer Substanz zu einer anderen hinüber zusammenhing, sondern deren Eigenart es sein mußte, sich im „Gehäuse“ eines Substanzwesens einzurichten zu können. Hielt Leibniz nun aber Umschau, wo ihm ein so geartetes Kraftprinzip bisher irgend schon begegnet sei, so konnte er es nur antreffen in der Region des innerseelischen Geschehens, jenes Geschehens, das er Jahrzehnte hindurch mit einer klar aufzuweisenden Unbeirrbarkeit, ja Verbissenheit, als keinesfalls mechanisch deutbar bezeichnet hatte. Nur seelisch-geistiges Sein konnte jenes jetzt erforderliche rein immanent wirkende Kraftprinzip beherbergen, d. h. aber, eine von hier aus sich begründende Metaphysik mußte Spiritualismus werden.

Keineswegs soll dabei behauptet werden, daß dieser Gedankengang der einzige wäre, von dem her sich die Setzung des Monadenreiches motivieren ließe. Für andere Ansatzpunkte, von denen aus der wahrhaft universale Denker Leibniz zweifellos seine Konstruktionslinien gezogen hat, mögen hier nur einige vielerörterte Schlagworte genannt werden wie „Labyrinth des Kontinuums“, „mystisch-religiöse Gottesbeziehung“ und, miteinander zusammenhängend, „notion individuelle“ und „analytische Urteilstheorie“. Es soll nur betont werden, daß der von uns aufgewiesene Zusammenhang nicht übersehen werden darf, wenn es um Erörterungen über die Entstehung der Monadenlehre geht.

Blicken wir von hier aus zu unserer anfänglichen Fragestellung zurück, jener Frage nach der Ausdeutbarkeit des Form-Materie-Schemas, und zwar seiner Ausdeutbarkeit im Rahmen der Leibnizschen Metaphysik, so treffen wir mit dem Ansatz des erwähnten immanent wirkenden Kraftprinzips zugleich auf den Aristotelischen Formbegriff, wie Leibniz ihn verstand, nämlich als im metaphysischen Ding wirkende, und zwar zielstrebig wirkende Kraft.

Eine Modifikation jenem Aristotelischen Begriff gegenüber ist aller-

³⁾ Die dabei von Leibniz auf Grund seiner Aristotelesdeutung aufgestellte Grundbehauptung ist die, daß jenes innerseelische Geschehen einen immanent-kausalen, zielgerichteten Ablauf darstelle.

dings im Monadensystem sofort konstatierbar und ist mit dafür verantwortlich zu machen, daß Leibniz seine Substanzen gerade Monaden nannte. Die Aristotelische Form ist Tochter des Platonischen Eidos und will nicht die individuellen, sondern die begrifflichen Züge am Substanzding verwirklichen. Es ist bekannt, welche Schwierigkeiten von hier aus hinsichtlich des Individuationsprinzips insbesondere im Mittelalter entstanden und daß man schließlich neben die begrifflichen Formen auch individuelle rückte.

Leibniz bezeichnet nun im *Discours de métaphysique* von 1685 bis 1686 die Form ausdrücklich als „notion individuelle“ und bezieht sich dabei auf jene Gedankengänge des Mittelalters, die dieser seiner Deutung entgegenkommen, nämlich die Thomistische Herausstellung der „*forma separata*“ und die Scotistische Einführung der „*haecceitas*“.

Im Rahmen der protestantischen Scholastik, der Leibniz ja ursprünglich entwächst, wird die hier aufgeworfene Fragestellung als eine durchaus geläufige behandelt. Sie wird nicht etwa an schwer auffindbaren Stellen, sondern als notwendig zu berücksichtigendes Kapitel in kompendienhaften Darstellungen zur Geltung gebracht. Es ist also so gut wie sicher, daß Leibniz schon im Zusammenhang mit seinen frühesten philosophischen Studien mit ihr bekannt geworden ist. Und sehr interessant ist nun, daß er dabei einer Terminologie begegnen mußte, die vielleicht den Hauptschlüssel liefert für die Wahl des für seine eigene Weltdeutung so charakteristischen Wortes „Monade“. Es ist nämlich in den erwähnten Darlegungen die Rede von der Möglichkeit der Annahme einer „*species monadica*“⁴⁾. Diese scholastische „*species monadica*“ ist genau das, was Leibniz als „notion individuelle“ bezeichnet oder vielmehr nur übersetzt. Das spätere substantivierte Wort „Monade“ wird sich also weitgehend, ja in erster Linie, von hier aus verstehen lassen, wenn auch der Anklang anderer Verwendungen in der Philosophiegeschichte dabei mitgeschwungen haben mag.

Es findet also in der Leibnizschen Monadenlehre — und damit kommen wir auf das Form-Materie-Schema zurück — einmal eine Individualisierung der Form — wir setzen dafür auch den bei Leibniz gleichfalls geläufigen Terminus „Entelechie“ ein — statt. Und wenn man, wie es unsere Absicht ist, das in der Monade sich vollziehende Geschehen analysieren will, dann muß dieser Wandel natürlich berücksichtigt werden. Von ihm aus wird zugleich das, was hier dann „Materie“ heißen kann, in eine neue Beleuchtung treten.

Zu fragen ist ja überhaupt: arbeitet Leibniz im Rahmen der MonadoLOGIE, also einer rein „spiritualistischen“ Metaphysik, denn immer noch mit einem Form-Materie-Gegensatz? Kann er damit noch arbeiten? Und wenn das der Fall ist, welchen Wandel erfährt dann dieses Schema gegenüber etwa Aristoteles?

Wir beabsichtigen, in Beantwortung dieser Frage zu zeigen, daß ein solcher Gegensatz im Leibnizschen Weltbild durchaus zur Verwendung gelangt, und zwar an ganz grundlegender Stelle, gewissermaßen „im

⁴⁾ a.a.O. S. 32 ff.

Herzen" seiner Metaphysik, wobei hier die Frage offen gelassen werden muß, welche Bedeutung dem Schema noch weiterhin in diesem Weltbild zugeschrieben werden könnte.

Auf die erwähnte Hauptverwendung möchten wir hinführen, indem wir darauf aufmerksam machen, daß Leibniz seine Monade wiederholt als eine „*substantia completa*“ bezeichnet. Ich gebe eine hierauf besonders deutlich hinweisende Stelle. „*Distinguo*“ heißt es dort,

1. *Entelechiam primitivam seu Animam,*
2. *Materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam,*
3. *Monadam his duabus completam*⁵⁾.

Der Terminus „*substantia completa*“ wird nun in den Erörterungen gerade auch der protestantischen Scholastik immer als Bezeichnung einer aus Form und Materie bestehenden und eben deshalb *vollständigen* Substanz verwendet, und, was uns für die Deutung des Prinzips, das Leibniz Monade nennt, höchst wichtig zu sein scheint, insbesondere bei den ursprünglichen Lehrern Leibnizens, Jakob Thomasius und Adam Scherzer, wird auf das lebhafteste die Frage erörtert, ob ein rein — also ohne Beziehung zur Körpermaterie gedachtes — seelisches Wesen als eine solche „*substantia completa*“ angesehen werden könnte oder nicht.

Die hier angedeutete Kontroverse resultiert daraus, daß von den Jahrhunderten der großen katholischen Patristik und Scholastik wie auch der arabischen und jüdischen Philosophie her zwei verschiedene Deutungen der Seele zur Verfügung standen. Es handelt sich einmal um die — sehr nachdrücklich etwa vom Thomismus vertretene — Auffassung, daß die Seele „*substantia spiritualis incompleta*“ sei, der als Informierungssubstrat allein der Körper gegenüberstände, und zweitens um die Meinung, daß die Seele „*substantia spiritualis completa*“ sei, d. h., daß sie über ein eigenes Substrat, ein eigenes Hypokeimenon, eine eigene spirituelle Materie verfüge. Wir nennen hierfür die Namen Ibn Gebirol, Gundissalinus, Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, überhaupt den Franziskanerorden bis ins 16. Jahrhundert hinein und — was besonders für Leibniz bedeutsam ist — die *Psychologia anthropologica* des Otto Casmann im Beginn des 17. Jahrhunderts.

Was von daher für unsere weiteren Ausführungen entscheidend ist und festgehalten werden muß, ist die Tatsache, daß der Terminus „*substantia completa*“ bei Leibniz in der Anwendung auf ein spirituelles Prinzip wie die Monade als Nachhall der eben angedeuteten Begriffsverwendungen nur die Verbindung, die Vereinigung eines Formprinzips mit einem spirituellen Hypokeimenon zum Ausdruck bringen konnte. Damit erfährt das Form-Materie-Schema eine weitere Alteration, deren Wesen natürlich noch der Klärung bedarf.

Um diese Klärung zu ermöglichen, müssen wir jetzt zu einem Gedankengang hinübergreifen, der, von moderner Sicht her, dem Gebiet der „Erkenntnistheorie“ einzuordnen wäre und zunächst scheinbar mit dem Wesen der Monade als „*substantia completa*“ nichts zu tun hat.

⁵⁾ Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, her. v. C. J. Gerhardt, Bd. II, S. 252.

Leibniz kennt von Anbeginn seiner philosophischen Entwicklung an bis zum Ende seines Schaffens hinsichtlich der Erfassung der gegenständlichen Wirklichkeit den Begriff eines psychisch immanenten, den Außengegenstand repräsentierenden unmittelbaren Erkenntnisobjektes als eines Phänomens, das scharf von der seelischen Funktion unterschieden wird, die sich erfassend auf eben dies innerpsychische Objekt richten kann. Die Belegstellen für diese Unterscheidung lassen sich in reicher Fülle finden, auch noch in den späten *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Terminologisch wird dieses „*objet immédiat interne*“ an den meisten Stellen als „*idée*“ bezeichnet und als solche immer wieder nachdrücklich abgehoben von den Aktionen der Seele, für die der Sammelbegriff bald der der „*perception*“, bald der der „*pensée*“ ist.

In seiner Entwicklung bis zur Konzeption der Monadenmetaphysik hin arbeitet Leibniz diese Unterscheidung besonders nachdrücklich der Spinozistischen Ethik gegenüber heraus, indem er in den Ausführungen Spinozas wiederholt die Nichterwähnung der Funktionskomponente der Seele rügt, eine Nichterwähnung gegenüber dem, was Spinoza „*idea*“ nennt, und was Leibniz eben als repräsentierende Gegenständlichkeit auffaßt.

Zu Beginn der achtziger Jahre nimmt er — Leibniz — dann Anschluß an die große jahrelange Kontroverse, die sich hinsichtlich des Wesens der „*idée*“ zwischen Malebranche einerseits und Antoine Arnauld andererseits abgespielt hat. Hier schlägt sich Leibniz ganz eindeutig auf die Seite des Malebranche, für den die Ideen „*êtres représentatifs*“ der äußeren Objekte sind und als solche nicht mit den Aktionen der Seele zusammenfallen.

In systematischer Hinsicht kann dabei erwähnt werden, daß, wenn einmal ein *influxus physicus* des Körpers auf die Seele gelehnt wird, wie dies beim Occasionalismus und dann auch bei Leibniz geschieht, wenn also damit ein Hinausgreifen des erkennenden Prinzips zum realen äußeren Gegenstand als unmöglich vorausgesetzt wird, daß dann ja eigentlich ein immanenter Objektbegriff konzipiert werden und von den wechselnden Tätigkeiten der Seele unterschieden werden muß, damit der Erkenntnisvorgang als eine korrelative Erscheinung dem äußeren Realgeschehen gegenüber einsichtig gemacht werden kann.

Wir setzen jedenfalls zwei schon von der Entwicklung Leibnizens her scharf zu beleuchtende und in ihrer Bedeutung zu sichernde Begriffsbildungen für unsere weiteren Ausführungen an:

1. die der Monade als „*substantia completa*“,
2. die der „*idée*“ als des von den Aktionen der Seele zu unterscheidenden „*objet immédiat interne*“.

Die erstere röhrt unmittelbar an unsere Form-Materie-Problematik, während der Zusammenhang der zweiten mit jener Fragestellung noch nicht durchsichtig ist.

Er, dieser Zusammenhang, läßt sich erst begreiflich machen, wenn man von dem vollendeten Systementwurf Leibnizens ausgeht — wobei natürlich von „Vollendung“ nur unter Vorbehalt gesprochen werden kann

— und wenn man, wie wir es als Hauptziel unserer Untersuchungen schon bezeichnet haben, die Funktionsweise jenes rätselhaften metaphysischen Gebildes zu verstehen sucht, das Leibniz Monade nennt.

In der Eigenart unserer Problemstellung sowohl als auch des vorhandenen Schrifttums liegt es begründet, daß wir, um einen solchen Versuch wagen zu können, eine zweifache von Leibniz zur Verfügung gestellte Terminologie aufgreifen müssen. Denn einmal, so z. B. in breiten Partien der *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, spricht dieser Philosoph die Sprache eines Psychologen in fast „moderinem Sinne“, indem er zunächst deskriptiv vorgeht und von da aus wohl zu recht eigentümlichen und apokryph durch seine Metaphysik mitbestimmten Erklärungen hinaüberdeutet, ohne daß sich dabei jedoch seine Sprache weit von dem Begriffskreis entfernt, der jedem zugänglich war, der sich mit der Beobachtung, Beschreibung und von der Empirie ausgehenden Erklärung des Seelischen befaßte. Daneben aber stehen in anderen Schriften und doch im Zusammenhang mit dem gleichen Problem des psychischen Geschehens, das ja hier zugleich *das metaphysische Geschehen* ist, die teils selbst geprägten, teils durch Umprägung älterer Termini gewonnenen Begriffe einer esoterischen metaphysischen Sprache, die nur für den verständlich ist, der Leibnizens spiritualistische Welterklärung kennt, und die übrigens auch von diesen Kennern in nichts weniger als eindeutigem Sinne aufgefaßt wird.

Wenn also auf der einen Seite der ganze Begriffsapparat der Psychologie mit dem Hinweis auf die Phänomene der Wahrnehmung und des Denkens, des Gedächtnisses, der Ideenreproduktion und der Zustände des Unterbewußten in Gang gesetzt wird, so stehen dem gegenüber die Schilderungen über den metaphysischen Charakter der Seele als Monade, über ihre Aufbauprinzipien, die Materie wie die Entelechie — wir führen dafür jetzt auch die von Leibniz gleichbedeutend gebrauchten Termini „vis passiva“ und „vis activa“ ein —, ihre repräsentierende Rolle den anderen Monaden gegenüber, ihre immanent-spontane Ideenerzeugung.

In den Leibnizschen Werken selbst sind die beiden eben auseinander gehaltenen Ausdrucksweisen nirgends vollständig zur Deckung gebracht. Grundabsicht der Forschungen, die hinter dem vorliegenden Aufsatz stehen, ist daher gewesen, die psychologischen und die metaphysischen Begriffe, die Leibniz hier zur Verfügung stellt, wechselseitig durcheinander zu interpretieren und so das Innengetriebe der Monade bloßzulegen. Was die bisherige Sekundärliteratur anlangt, so läßt sie hinsichtlich dieser Fragestellung noch sehr vieles offen. Das Wesen der Grundprinzipien, die der Metaphysiker Leibniz für die Erklärung des Monadenlebens ansetzt, das Wesen eben der Monadenmaterie und der Monadenentelechie, ihr Verhältnis zueinander wie auch ihre Bedeutung für die Individualität der Monade — all das ist, sofern es überhaupt zur Sprache gelangt ist, noch durchaus umstritten. Auch die uns als so wichtig erscheinende Trennung der „psychischen Funktion“ vom immanenten Erkenntnisobjekt ist noch nicht so weit eingesehen und dargestellt worden, daß die Innenstruktur der Monade von hier aus aufleuchtet. Und doch müssen ja

die Requisiten der Monade durchaus anders beschaffen sein, je nachdem, ob man diese Trennung beachtet oder ob man das Getriebe der Monade in einem Sinne deutet, den man als „inhaltspsychologisch“ bezeichnen könnte.

Es sei im übrigen hinsichtlich unserer Absichten die Tatsache betont, daß bei Leibniz fast immer eine unlösbare Verbindung von Gedanken-gängen vorliegt, die in späteren Phasen der Philosophie den verschiedensten „systematischen Teilgebieten“ zugewiesen werden könnten. Deutungen logischer und ethischer Sinngehalte etwa sowie erkenntnistheoretische Geltungsprobleme sind bei ihm verkoppelt mit Erwägungen über psychische Abläufe, und letztlich treten alle diese Phänomene in die Beleuchtung der Metaphysik. Gerade von diesen Verwebungen her wird sich uns die Möglichkeit ergeben, das Hinübergleiten des aristotelischen Form-Materie-Schemas in das kantische innerhalb der Leibnizschen Philosophie zu verfolgen.

Für das Weitere sei nun zunächst in Stichworten der Umriß der Monadenmetaphysik gegeben, entsprechend der Deutung, die wir mit den Leibnizschen Darlegungen zu verbinden uns imstande fühlen.

Die Monaden Leibnizens sind fensterlos existierende Einheiten un-körperlicher Art, die, indem sie sich gegenseitig repräsentieren, eine nie abreißende Kette von Vorstellungen vom Zustand der Potentialität ins aktuelle Gegebensein erheben. Da diese Monaden geschaffene und damit unvollkommene Wesen sind, so muß ihre Fähigkeit, einander vorzustellen, eine begrenzte und unzulängliche bleiben, und das wirkt sich dahin aus, daß jene Repräsentationen verworren sind. Diese Verworrenheit prägt sich einmal darin aus, daß der Monade nicht eine Welt von diskret existierenden spirituellen Wesenheiten erscheint, sondern eine von Kontinuen durchwobene Welt von anschaulich-sinnlichem Charakter, die sie, die geschaffene Monade, niemals verliert, niemals abstreifen kann. Eine zweite Weise der Verworrenheit entsteht dadurch, daß die einzelne Monade jene anschaulich-sinnliche Welt sowohl überhaupt wie auch in bezug auf bestimmte Bezirke darin mit außerordentlich verschiedenem Klarheitsgrad erleben kann. Diese letztere Art der Verworrenheit ist ausschlaggebend für die Ranghöhe der einzelnen Monaden im hierarchischen Aufbau dieser metaphysischen Welt und weiter für die Individualität einer jeden solchen Substanz.

Die am höchsten stehenden Substanzwesen — die Geistmonaden — sind imstande, in reflexiver Beleuchtung ihres eigenen Seins und Tuns Intellektualvorstellungen als Vorstellungen von höchstmöglicher Klarheit zu gewinnen. Es ist ihnen weiter möglich, sich „ewiger Wahrheiten“, die als solche auch unbewußt in der Monade wirksam sein können, bewußt zu bemächtigen. Von diesen Möglichkeiten her ist ihnen eine noumenal-metaphysische, die oben erwähnte Verworrenheit durchdringende Erkenntnis zugänglich, ohne daß damit die anschauliche Weltvorstellung jemals völlig abgestreift werden kann.

In den anschaulich-sinnlichen Phänomenen transponiert sich für jede der Monaden die Gesamtheit der übrigen, „fensterlos“ existierenden Mitmonaden in eine Welt, in der es Qualitatives, Räumliches und Zeit-

liches gibt, und innerhalb deren alles Geschehen als ein mechanisches vorgestellt wird. Dieser Weltvorstellung ist die Mission zugewiesen, „Ausdruck“ und „Repräsentation“ dessen sein zu können, was sich *innerhalb* der *vorgestellten* Monaden an Vorgängen vollzieht, Vorgängen, die ihrerseits wieder Prozesse der Ideenerzeugung sind⁶⁾.

Zwischen den Phänomenen und den durch sie repräsentierten realen, innermonadischen Prozessen besteht eine „Zugeordnetheit“.

Wir bezeichnen also den Standpunkt Leibnizens als den eines „Zuordnungs — oder Repräsentationsrealismus“. Und wir betonen dabei, daß der Erkenntnisgegenstand nach Leibniz der Seele immanent ist, daß aber eine, wenn auch sehr transformierende, Entsprechung zwischen ihm und dem realen Gegenstand besteht.

Dabei müssen, da im Weltbild Leibnizens keine kausale und etwa ein „Affizieren“ ermögliche Bindung zwischen Monade und Monade möglich ist, den äußersten Objekten — nennen wir sie Fremdmonaden — entsprechende „Einlagerungen“ in der vorstellenden Monade angenommen werden, die sich, nach Leibniz' immer erneuter Betonung, von den „Aktionen“ der Seele durchaus unterscheiden müssen, wenn sie auch in diesen Aktionen ergriffen und damit in eine bestimmte Helligkeit gerückt werden können.

Die Unendlichkeiten von Monaden, die jeweils von einer anderen in inadäquat-verworrener Weise vorgestellt werden, sind nicht als „Teile“ der ihnen entsprechenden Phänomene aufzufassen, denn das Verhältnis „Ganzes-Teil“ gerade ist es, das in der Umschaltung von einer Welt diskreter Einheiten in eine solche kontinuierlicher Phänomene eine grundlegende Änderung erfährt. Die realen Substanzen bilden vielmehr für die sinnlichen Erscheinungen „Requisite“. Ihr Vorhandensein aber läßt das Phänomen „wohlbegründet“ sein.

Die einzelnen Monaden selbst sind unteilbar. Sie sind nicht als Gebilde zu fassen, die „partes extra partes“ aufweisen.

Unbeschadet solcher Unzerlegbarkeit begreift sie Leibniz dennoch als metaphysische Verfugtheiten zweier Konstitutionsmomente, die, wie wir ja schon wissen, erst in ihrer Vereinigung die Monade als Ganzes ausmachen: der ersten Materie und ersten Entelechie oder der primitiven passiven und primitiven aktiven Kraft. Von der so gebauten Monade heißt es nachdrücklich: „Substantiam ipsam potentia activa et passiva praeditam pro indivisibili seu perfecta monade habeo“⁷⁾. Nur die Vollständigkeit der einheitlichen Substanz, ihre metaphysische Erfülltheit, ihre Unantastbarkeit und in sich selbst gesicherte Existenz wird durch das Ineinandergreifen ihrer Bestandteile gewährleistet.

Wir müssen dabei anmerken, daß bisher die Rede gewesen ist von den „primitiven“ beiden verschiedenartigen Potenzen der Monade, und daß Leibniz diese Festlegungen durch weitere metaphysische Annahmen ergänzt. So kennt er im Unterschied zur „vis passiva primitiva“ oder

⁶⁾ Auf die hier entstehende Problematik wechselseitiger Spiegelungsprozesse kann an dieser Stelle aus räumlichen Gründen nicht eingegangen werden.

⁷⁾ a.a.O. S. 256.

„materia prima“ den Begriff einer „materia secunda“ und hebt weiter von der „vis activa primitiva“ „vires derivativaes“ ab.

Wir lassen diese Weiterungen zunächst auf sich beruhen und betonen im Zusammenhang mit dem bisher Entwickelten noch einmal, daß Leibniz bei der Schilderung seiner Monade, und zwar der einzelnen Monade als solcher, ganz zweifellos ein Form-Materie-Schema ansetzt. Die Entelechie oder vis activa spielt der Monadenganzheit gegenüber nur die Rolle eines Ingrediens. Neben ihr gibt es die materia prima, die von der Entelechie unterschieden wird, ihr als ein Zweites angefügt wird und nur *mit ihr zusammen* die Monas als perfektes Wesen konstituiert. Wir weisen auf die schon angedeutete historische Entwicklung des Terminus „substantia completa“ hin und auf die Verbindlichkeit, die dieser Ausdruck für Leibniz haben mußte.

Will man nun die Bedeutung jener beiden erwähnten Instanzen klären, so zeigt sich sofort, daß eben diese Bedeutung im Rahmen des Leibnizschen Systems von zwei Seiten her gefaßt werden kann. Das ergibt sich daraus, daß ja die ganze Monade einmal daraufhin betrachtet werden kann, wie sie sich im sinnlich-verworrenen Weltbild „ausdrücken“ läßt, und zweitens daraufhin, was eigentlich in ihr selbst, in ihrem geheimsten Inneren vorgeht. Auch die Konstituentien der Monade müssen also daraufhin untersucht werden, als was sie in der „Erfahrungswelt“ erscheinen, und welche Rolle ihnen andererseits in „innermonadischer“ Hinsicht zukommt.

Welches nun die Mission der Aufbaumomente der Monade „nach außen“ hin ist, wie sie — jene Aufbaumomente — also im phänomenalen Weltbild zur Geltung kommen, kann in unserem Rahmen hier nur angedeutet werden. Den Äußerungen Leibnizens zufolge entspricht dabei die „materia prima“ denjenigen Phänomenen, die sich innerhalb der raumzeitlichen Welt als *Trägheit* und *Widerstand* des Materiellen kundtun, als passive Kräfte, welche sich gegen eine Bewegungsänderung und körperliche Durchdringung bemerkbar machen. Wir fügen hier gleichzeitig die Bedeutung an, die der oben erwähnten „materia secunda“ in diesem phänomenalen Weltbild zukommt. Sie entspricht dem, was sich in der Wahrnehmung als Körperding in seiner Gesamtheit kundtut und auf ein „Aggregat“ von eigentlichen Substanzen zurückgeht, wobei diese letzteren jeweils etwas „Komplettes“ sind.

In der erscheinenden Welt kommt auch den von uns gleichfalls benannten vires derivativaes eine wichtige Bedeutung zu. Sie sind die „forces changeables“, die aktiven physikalischen Kräfte (*conatus*, *rigueur*, *imperiosité*), die als modifiziert erscheinen durch die Wechselwirkung der Körper aufeinander.

Nicht direkt wird dagegen in dieses physikalische Weltbild die vis activa primitiva übersetzt. Ihr kommt wesentlich eine innermonadische Bedeutung zu.

Gerade diese *innermonadische* Bedeutung der erwähnten aktiven und passiven Prinzipien aber soll uns hier jetzt angehen. Wir fragen und benennen damit unsere zentrale Problemstellung: *was bedeuten die grund-*

legenden Konstituentien der Monade für deren ideenerzeugende, rein immanente Tätigkeit?

Wir erwähnten bereits, daß hier nur die Quintessenz unserer sich auf diese Frage beziehenden Untersuchungen unter Verzicht auf ausführliches Belegmaterial dargestellt werden kann. Wir geben sie in folgenden Ausführungen.

Die Monade ist ein in vorstellender Tätigkeit begriffenes Wesen. Die Vorstellung ist in ihrer funktionalen Bedeutung nur als *Handlung* zu verstehen, also, was die Aufbauprinzipien der Monade anlangt, auf die Rechnung der Entelechie und somit der *vis activa* zu setzen. Gleichzeitig ist diese *vis activa* das Prinzip des *Fortschrittes* von einer Vorstellung zur anderen, des „appétit“ der Monade oder des Willens.

Hinsichtlich der Bedeutung der *materia prima* lassen zunächst klare Worte Leibnizens erkennen, daß sie, als *potentia passiva*, innerhalb der unräumlichen, spirituellen Gesamtheit der Monade eine von der Entelechie durchaus zu trennende Gegebenheit darstellt, die eine passive Resistenz dem entelechetischen Auftrieb der Monade gegenüber ausübt, was sich in der Tatsache äußert, daß die Vorstellungsklarheit der Monade gehemmt wird. Sie, diese *materia prima*, wird ferner das Hypokeimenon der Monade genannt, das Substrat, dem gegenüber sich die *vis activa primitiva* gestaltend betätig. Und sie wird weiter bezeichnet als „*materia imaginum*“, aus der unsere Phänomene sich gestalten.

Mit der bisher erwähnten Zweiheit der Monadeningredienzien ist nun zu konfrontieren der von Leibniz immer wieder erwähnte Gegensatz zwischen den *objets immédiats internes*, meist als „*Ideen*“ bezeichnet, und den Aktionen der Seele, für die wir hier den Sammelbegriff „*perception*“ setzen. Aus dieser Unterscheidung ergibt sich, daß in der Monade neben der dynamisch-aktualistischen Begabtheit die Vorbedingungen dafür vorhanden sein müssen, beharrende Angelegtheiten in Unveränderlichkeit bewahren zu können. Denn die Idee als „*être représentatif*“ wird dem sich auf sie richtenden Akt gegenüber als das Statische, vom Akt wohl zu Streifende, ihm gegenüber aber Verweilende, als das Subsistierende, bezeichnet, als ruhend und inaktiv. Sie ist unlebendig gleich einer mathematischen Figur oder einer statisch vorzustellenden Gestalt.

Da nun die Monade außer der *vis activa* nur noch die *vis passiva*, die *materia prima*, als ihr Hypokeimenon enthält, so scheint kein anderer Ausweg zu bleiben als der, die Gleichsetzung dieser Ideenschicht mit dieser *materia prima* durchzuführen.

Damit wäre die Behauptung aufgestellt, daß Leibniz die ja von ihrer Schöpfung an gegen ihre Mitmonaden hin verschlossene und allein der göttlichen Urmonas gegenüber geöffnete Monade als der Hort einer unverrückbaren Objektschicht aufgefaßt hat, daß er ihr, der Monade, gleichsam einen Sockel, ein unkörperliches Fundament zugedacht hat, über dem erst der Bau ihrer Erlebnisse errichtet werden kann.

Die weitere Frage wäre nun, wie dieser Grund seinem letzten Wesen nach eigentlich beschaffen sein muß, da ja das psychische Zurgeltungskommen, das *Erscheinen des Gegenständlichen* nach Leibniz sehr verschiedene Grade der Verworrenheit aufweisen kann, Grade, die nicht dem

unveränderlichen Wesen des Objektischen selbst zukommen können, sondern in der Weise seines Erfaßtwerdens durch die Funktion gründen müssen. Auf Grund einer kombinierenden Interpretation haben wir daher zu erschließen versucht, was Leibniz sich als jenen tiefsten Grund der Objektschicht in der Monade vorgestellt haben muß.

Wir legen die Konjektur vor, daß der Fond der Monade, die „*materia imaginum*“, gedacht werden muß als eine Schicht von rein intelligiblen „Gegenständlichkeiten“, als eine aktuelle Unendlichkeit von diskreten qualitätslosen Einheiten, Einsheiten, Zahlpunkten gleichsam, die numerisch der aktuell unendlichen Zahl der real existierenden Monaden entsprechen. Es muß sich dabei um die Repräsentationskorrelate zu jenem metaphysischen Arithmetismus handeln, von dem das System der Monadologie zweifellos durchdrungen ist — wir berühren uns hier mit den entsprechenden Ausführungen Schmalenbachs⁸⁾ —, wie mannigfache Aspekte es auch sonst noch darbieten möge.

Als dürftiger Ersatz für die hier nicht zu entbreitenden Beweisgründe unserer Behauptung sei der Hinweis auf die Frage gegeben, wie eigentlich die *Monas*, sofern sie *substantia completa* ist, im Moment ihrer Schöpfung beschaffen sein muß. Muß sie nicht in diesem Augenblick schon Objektheiten in sich tragen, die alle anderen Monaden repräsentieren? Braucht sie nicht diese Objektheiten als Basis für alle weitere Vorstellungserzeugung? Liegt demnach nicht — logisch natürlich — dieser Besitz jeglicher Monadentätigkeit voraus? Sollen also in einer Monade die anderen Monaden mit Hilfe dieses Besitzes ursprünglich repräsentiert werden, so können sie nur repräsentiert werden als qualitativ differenzlose intelligible Einheiten, da ja ihre Qualitätsunterschiede erst mit ihrer Tätigkeit einsetzen. Dies geschieht allerdings unmittelbar mit ihrer Schöpfung zugleich, kann aber nur geschehen unter Benutzung jenes für alle vorstellende Tätigkeit vorauszusetzenden Schatzes von „*objets immédiats internes*“.

Die Aktion der Monade vollzieht sich nun so, daß sich der perzipierende Strahl der *vis activa* auf das immanente Objektmaterial richtet und jene Gegenständlichkeiten zu erfassen sucht. Die *materia imaginum* erweist sich dabei als *vis passiva*, d. h., sie setzt jener Bemühung des entelechischen Strahles Widerstand entgegen, und deshalb ist die aufhellende Kraft der Monade nicht imstande, jenes Objektmaterial in derartig distinkter Weise zu erfassen, daß jene Objekte in ihrer diskreten Mannigfaltigkeit psychisch präsent werden können.

Der zu schwache Blickstrahl der *vis activa* vermag vielmehr jene letzten Objektheiten nur immer in *Verschmelzungen*, in Synthesen aufzufassen. Er muß jeweils bestimmte Zonen, bestimmte Komplexe in einer Aktion umgreifen. Und auf Grund dieser Notwendigkeit transformiert sich jenes intelligibel-diskrete Material in die Phänomene unserer sinnlich erlebten Welt, in die Kontinuitäten und Einheiten der qualitativen, anschaulich-räumlichen und anschaulich-zeitlichen Wirklichkeit mit ihren bestimmten Gegenstandsstrukturen.

⁸⁾ H. Schmalenbach, Leibniz, München 1921.

Das sich anschaulich präsentierende Objekt ist demnach Ergebnis einer erkennend-psychischen Formung, die sich an einem intelligiblen hyletischen Grunde vollzieht, einer Formung, die zwar mit einer Schwäche der formenden Potenz zusammenhängt, aber in dieser Schwäche eine Überfülle von phänomenalen Nova in Erscheinung treten läßt. Die Prozesse, in denen diese Schöpfungen entstehen, werden von Leibniz durch immer neue Termini bezeichnet, so etwa die Ausdrücke „Kontinuation“, „Diffusion“, „Repetition“, „Konfundierung“, „Einheitgebung“, „Komposition“ und immer wieder „Formung“.

Durch jene Synthesen kommt auch der rätselhafte Sprung zwischen der Sphäre des diskreten Seins und dem erscheinenden Kontinuum zustande. Die Wurzel der Entstehung des Kontinuums ist die psychische Ohnmacht gegenüber der Aufgabe, die Erfassung des Intelligibel-Diskreten zu bewältigen.

Wir haben die *vis activa* der Monade einen perzipierenden Beleuchtungsstrahl genannt. Im Grunde handelt es sich dabei natürlich in jeder Phase der Monadenentwicklung um ein unerhört kompliziertes Strahlenbündel mit Teilstrahlen von mannigfaltigster Durchdringungsgewalt. Als Folge dieser Variabilität entsteht die gesamte phänomenale Weltvorstellung. Und das geschilderte Strahlenbündel schaltet sich ständig um in seinen „Effulgurationen“, es folgt jenem Gesetz geregelter Richtungsänderungen, für das Leibniz wiederholt das Gleichnis der mathematischen Kurve gebraucht, jenem Gesetz, das er manchem seiner Korrespondenten so schwer verständlich machen konnte.

Von dieser unserer so angedeuteten Konjektur aus kann eine Fülle von bisher schwer deutbaren Bemerkungen Leibnizens zu neuer Sinngebung gelangen. Es sei darauf hingewiesen, daß z. B. das Lehrstück von den „petites perceptions“ neu gedeutet werden kann und daß die „vérités éternelles“ auf diese Weise einen bisher noch nicht gesehenen funktionalen Akzent bekommen.

Gestreift sei weiter noch eine Frage, die mit der von uns angenommenen Doppelheit der Monadenkonstituentien in engster Verbindung steht. Es handelt sich um das Problem, in welchem Prinzip der Monade, der *vis activa* oder der *vis passiva*, die *Individualität* der Monade begründet ist. In der Sekundärliteratur hat man diese Individualität zuweilen auf die *materia prima* stützen wollen, zuweilen auf die *vis activa*, mitunter aber auch auf *vis activa* und *vis passiva* gemeinsam, ohne daß dabei jedoch die innermonadische Bedeutung jener Prinzipien und ihr Zusammenwirken eigentlich verständlich gemacht wurde.

Für Leibniz ist der Begriff der Individualität unlösbar verkoppelt mit dem Begriff der *Veränderlichkeit*. Veränderliches Prinzip ist nun sicherlich die *vis activa* der Monade, die somit mindestens zu einem Teil für deren Individualität aufkommen muß. Wollte man daneben auch noch der *materia prima* eine solche Funktion zuschreiben, so könnte man diese nur auf eine Variation des Hemmungswiderstandes gründen, die von der *vis passiva* her möglich sein müßte. Eine solche Variabilität aber ließe sich nicht in Verbindung bringen mit den klaren Äußerungen Leibnizens, denen zufolge die *materia prima* von aller Aktivität getrennt ist und in sich

selbst keinen Ansatzpunkt für irgend eine Modifikation hergibt. Sie ist rein passives Prinzip. Es decken sich für Leibniz die Begriffe Individualität und Veränderlichkeit und andererseits die Begriffe Veränderlichkeit und Spontaneität, so daß schließlich bei ihm Spontaneität und Individualität identisch werden.

Dann aber kann die *vis passiva* weder totales noch partielles Individuationsprinzip der Monade sein, denn auch im letzteren Fall müßte ihr ja eine Fähigkeit zur Veränderung zugeschrieben werden.

Legen wir nun aber die Individualität der Monade in die *vis activa*, lassen wir das Gesetz des aufhellenden Fortschreitens in jeder Monade ein eigenartiges und einzigartiges sein, so muß die Beziehung der Entelechie zur Materie sich folgendermaßen darstellen:

Der Widerstand, den die *materia prima* dem Wirken der Entelechie entgegenbringt, ist in allen Phasen der Monadenentwicklung der *gleiche*. Die *materia prima* ist — bildlich ausgedrückt — ein Stoff von immer und überall homogener Zähigkeit. Daß diese Zähigkeit mehr oder weniger bezwungen wird, d. h., daß bestimmte Komplexe jener *materia prima* in die Helle des Bewußtseins gerückt werden und so besonders akzentuiert werden, liegt daran, daß die aktualisierende Kraft der Entelechie in einer endlosen Fülle von Teilstabilitäten zerfällt, deren Mannigfaltigkeit und Besonderheit im Verlauf der Entelechientätigkeit ständig wechselt.

Unsere Absicht ist es an dieser Stelle nun noch, den Bedeutungswandel oder Bedeutungszuwachs darzustellen, den das Form-Materie-Schema durch die Konzeption Leibnizens erfährt, und den sich hier andeutenden Umschlag von der metaphysischen zur erkenntnistheoretischen Auswertung seines Sinnes zu beleuchten. Damit läßt sich, wie wir es eingangs als unser Bestreben angezeigt haben, auf die sehr eigenartige Zwischenstellung Leibnizens zwischen Aristoteles und Kant hinweisen.

Diese Zwischenstellung hat ihren letzten Grund in der Tatsache, daß das metaphysische Weltbild Leibnizens das eines reinen Spiritualismus ist, denn von hier aus muß die Form-Materie-Beziehung völlig den Akzent einer sich an einem realstofflichen Hypokeimenon vollziehenden Gestaltung verlieren. Da die Monade nur vorstellendes Wesen ist, so verlagert sich unser Schema in den Vorstellungsprozeß, der ja zugleich Erkenntnisprozeß ist.

Dieser Erkenntnisprozeß selbst ist nun aber in diesem System in ein sehr eigenümliches metaphysisches „Gehäuse“ eingebaut, einen Bau aus isolierten Aufbausteinen, innerhalb dessen es keine direkte Brücke von dem erkennenden Prinzip zu dem von ihm eigentlich bezielten Gegenstand gibt.

Die den Ersatz für diese Brücke bietende prästabilisierte Harmonie bedingt nun einmal, daß der Monade stellvertretende Objektheiten eingeschlossen sind. Sie bedingt zweitens, daß die jeweilige beleuchtende Auswahl diesen Objekten gegenüber einem gleichfalls der Monade innerwohnenden, sich jedoch spontan fortentwickelnden und spontan entscheidenden Auffassungsprinzip (*vis activa*) zugewiesen wird. Im Ansatz dieses Prinzips bleibt jene Deutung erhalten, die Leibniz mit dem Aristotelischen Formbegriff glaubte verbinden zu müssen, die Deutung

der Entelechie als einer immanent-teleologisch wirkenden tätigen Kraft.

Wir stehen auch immer noch in gewisser Weise im Bannkreis des Aristotelismus, wenn wir diese vis activa als ein Etwas betrachten, das sich formend an einem Substrat betätigt, nur gleiten wir dabei eben in die Sphäre rein geistigen Geschehens hinüber. Was hier noch Formung heißen kann, zeigt sich als Vorgang erkennenden Ergreifens, und was hier noch Materie heißen kann, präsentiert sich als der letztinhaltliche Kern dessen, was in jenem formenden Ergreifen ausgestaltet wird und sich so als Erkenntnisgegenstand darbietet

Es dürfte nun aber einleuchtend sein, daß damit zugleich gewisse Kantische Gedankengänge antizipiert werden.

Auch für Kant gibt es eine Materie der Erkenntnis, die, indem sie erfaßt wird, in umgestaltende Formen eingehen muß. Bei ihm gelangt nun allerdings diese „Materie“ auf dem Wege einer „Affektion“ zum Bewußtsein. Die Probleme, die mit einer solchen Affektion verbunden sind und die im Rahmen sehr divergierender Kantdeutungen immer wieder aufgetaucht sind, brauchen nun hinsichtlich des Leibnizschen Systems nicht untersucht zu werden. Sie werden durch den Grundansatz schlechthin autarker Substanzen von vornherein liquidiert.

Sprechen wir also bei Leibniz von einer „Erkenntnismaterie“, so ruht diese von dem Moment an, wo die Monade ins Sein gehoben wird, in der metaphysischen Substanz. In gewisser Weise aber kann sie der vis activa seu Anima, die die eigentliche Repräsentantin des erkennenden Prinzips ist, gegenüber als etwas „Außerliches“ und jedenfalls „Gegebenes“ betrachtet werden, als etwas, das ergriffen werden muß, um als Kern einer formenden Bearbeitung erkenntnispräsent werden zu können.

In der Art und Weise, wie diese Formung von Leibniz charakterisiert wird, wird aber nun zweifellos noch Weiteres vom transzentalphilosophischen Denken Kants vorausgeahnt. Wir meinen damit vor allem den *Synthesisbegriff*, an den man überall da zu denken veranlaßt wird, wo Leibniz auf die innermonadische Konstitution der phänomenalen Welt zu sprechen kommt. Dabei müssen wir allerdings sofort bemerken, daß wir jenen Begriff, wenn wir von unseren besonderen Voraussetzungen aus auf ihn hinweisen, in bestimmter Beleuchtung sehen, nämlich in der eines ontischen Vollzugs. Die bei Kant vorliegenden erkenntnistheoretischen Geltungsprobleme sind dabei vorläufig noch nicht von uns erfaßt worden und auch nicht mit hierher gehörenden Ausführungen Leibnizens konfrontiert worden. Eine solche Konfrontation könnte und müßte von unserer Sicht her natürlich auch erfolgen und würde zu sehr interessanten Ergebnissen führen. Damit aber wäre ein neues, umfassendes Kapitel zu eröffnen.

Wir verharren hier — auf das von uns entworfene „Modell“ der Monade zurückblickend — bei dem Hinweis, daß Leibniz bei der Schilderung der Vorgänge, die sich in der Monade abspielen müssen, immer wieder eine Terminologie vorlegt, die in großer Vielgestaltigkeit das synthetisierend-formende Ergreifen eines Inhaltes durch das Erkenntnisvermögen der „Seele“ bezeichnet. Nicht nur das, was sich bei Kant als kategoriale, gegenständliche Gliederung verleihende Synthesis aufzeigen

läßt, findet sich bei Leibniz angedeutet, wenn etwa die Rede ist von Aggregaten, die ihre Einheit nur vom Geiste erhalten, oder, in gleichbedeutender Wendung, deren Einheit nur „ideal“ sei. Auch hinsichtlich der erscheinenden kontinuierlich-räumlichen und kontinuierlich-zeitlichen Zusammenhänge begegnen immer wieder Beschreibungen, die eine verknüpfende Prozeßhaftigkeit der Erkenntnis zum Ausdruck bringen: wir nennen an dieser Stelle noch einmal die schon oben erwähnten Ausdrücke „Kontinuation“, „Diffusion“, „Repetition“. Diese Termini haben schließlich nur dann einen Sinn, wenn dasjenige, das den erwähnten Prozessen zugrunde liegt, ursprünglich etwas Diskontinuierliches und Nichtdiffundiertes ist, das einer formenden Behandlung unterworfen wird. Vollzieht sich aber dieses ganze Geschehen in der Monade selbst, so muß in dieser einmal das nichtdiffundierte und nicht kontinuierte Material vorhanden sein, und es muß sich weiter in ihr die diffundierende, kontinuierende und repetierende Instanz aufweisen lassen. Es leuchtet wohl schon von diesen sehr allgemeinen Angaben her ein, wie gut diese Aufgabe von unserer Charakterisierung der Monade her erfüllt werden kann.

Können wir also einen weitgefaßten Synthesisbegriff auch für die Konstitution der räumlichen und zeitlichen Phänomene in der Leibnizschen Philosophie ansetzen — wobei dahingestellt bleiben möge, wie weit bei Kant die Anschauungsformung als synthetisch zu charakterisieren ist — so greift ein verwandter Formungsbegriff in der Monadologie sogar noch weiter durch. Er wird nämlich schon eingesetzt, um die Konstituierung der „Empfindung“ erklärlch zu machen, jener Empfindung, die bei Kant eben die „Materie“ der Erkenntnis bildet.

Daß die Empfindung bei Leibniz *nicht* den letztinhaltlichen Kern aller Formungen bilden kann, haben wir darzulegen versucht: bezeichneten wir doch als diesen Kern eine eigentümliche spirituell-intelligible Hyle. *Diesem* Hypokeimenon gegenüber ist die Empfindung schon Formungs- und Konstitutionserzeugnis und wird als solches sehr nachdrücklich von Leibniz geschildert. Was sich uns als scheinbar einfachstes und unzerlegbarstes Sinnesphänomen zeigt, ein Farbeindruck etwa, enthält den Leibnizschen Darlegungen zufolge immer schon eine für uns nur nicht entwirrbare Mannigfaltigkeit in sich. Auch hier muß wieder nun vorausgesetzt werden, daß sowohl jene Mannigfaltigkeit selbst wie auch das sie verwischende und in erscheinende Einheitlichkeit überführende Prinzip in der Monade selbst angelegt sind. Angemerkt sei dabei übrigens, daß die Behauptung, daß die Empfindungseigenschaften der phänomenalen Welt mit deren raum-zeitlichen Zügen hinsichtlich ihrer Entstehung auf der gleichen Ebene liegen, Leibniz veranlaßt, die „primären“ und die „sekundären“ Qualitäten hinsichtlich ihres Erkenntniswertes durchaus gleichzuschalten.

Daß aber — wie es unserer Deutung entspricht — überhaupt durch zur Zusammenraffung gezwungene Betätigung des Erkenntnisvermögens aus einem nichtsensiblen Material ein sensibles Ergebnis entstehen kann, dieses Rätsel läßt sich innerhalb der Leibnizschen Metaphysik nicht mehr erklären. Macht man einmal den Ansatz einer spiritualistischen Metaphysik, wie sie bei Leibniz ja vorliegt, so bleibt eben nichts weiter übrig,

als die Eigentümlichkeit der erscheinenden Sinnenwelt als eine Transformation der metaphysischen Wesenheiten hinzunehmen, eine Transformation, die nur noch an dem, was da erscheint, selbst abgelesen werden kann.

Wir glauben, mit diesen unseren Ausführungen einige Anregungen gegeben zu haben für die so unendlich schwer zu findende Deutung des Leibnizschen Weltbildes und der geschichtlichen Stellung ihres Schöpfers. Der Kern unserer Bemühungen lag dabei in dem Aufweis, daß das Geistwesen, das Leibniz Monade nennt, gleichsam auf einem Sockel steht, einem spirituell-hyletischen Fundament. Was den im Zusammenhang damit möglichen Verweis auf Kant anlangt, so war es dabei unser Bestreben, eine rückwärts schauende gewaltsame Hineindeutung Kants in Leibniz durchaus zu vermeiden, insbesondere eine Hineindeutung eines an sich schon umgedeuteten Kant.

Die von uns vorgelegte Interpretation der Leibnizschen Monadenlehre selbst dürfte einige neue Momente enthalten — wir werden zufrieden sein, wenn sie sich dadurch als fruchtbar erweist, daß sie Erörterungen auslöst.

VON DER KLASSISCHEN ZUR KRITISCHEN TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

von Hinrich Knittermeyer, Bremen

1

Die Arbeit von Gottfried Martin über die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation der kritischen Philosophie Kants¹⁾ legt es nahe, noch einmal ein altes Thema wieder aufzunehmen²⁾ und die Tragweite der Rückbeziehung Kants auf die „Transzentalphilosophie der Alten“ zur Erörterung zu stellen. Wir vermögen Kant heute nicht mehr in der erkenntnistheoretischen und wissenschaftskritischen Sicht zu belassen, in der er für die neukantischen Schulen des 19. Jahrhunderts der Philosophie eine fast verlorene Position zurückgewann. Am allerwenigsten aber läßt sich der Begriff des *Transzentalalen* in der Bedeutung übernehmen, die ihm etwa Hermann Cohen zuwies, als er ihn auf die Kennzeichnung einer Methode beschränkte, die die Faktizität der Wissenschaft rechtfertigen und damit bereits die spezifische philosophische Aufgabe leisten sollte. Es kann schon nach dem § 12 der *Kritik der reinen Vernunft* — den Kant der 2. Auflage hinzufügt und der gewiß nicht eine „Abrechnung“ mit ergebnislosen Vorstudien zur Kritik bringen sollte (B. Erdmann) — kein Zweifel darüber bestehen, daß die kritische Philosophie sich mit vollem Bedacht in die transzentalphilosophische Tradition eingeordnet hat, deren Nachwirkung Kant ja noch in den Lehrbüchern begegnete, die er seinen Vorlesungen zugrunde legen mußte. Kant hätte diesem Terminus des Transzentalalen niemals eine so beherrschende Stellung in seinem System geben können, wenn die Kritik nicht zugleich als Neubegründung der Transzentalphilosophie geplant gewesen wäre.

Es ist daher kaum ganz in Ordnung gewesen, wenn die spätere Kantinterpretation einseitig dem Kategorienproblem ihre Beachtung zugewandt und die Diskussion des transzentalen Problems darüber verabsäumt hat. Denn die Kategorie gewinnt erst in einer transzentalen Erörterung ihren Halt, weil diese der Kategorialanalyse ihren logischen Ort bestimmt. Es gibt ja nach der klassischen Scholastik — und in Ansätzen schon seit

¹⁾ G. Martin, Immanuel Kant. Ontologie u. Wissenschaftstheorie, Köln 1951.

²⁾ Vgl. H. Knittermeyer, Der Terminus transzental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant, Marburg 1920. (Als Quellensammlung kann diese bereits vor 40 Jahren geschriebene Diss. noch benutzt werden.) Ferner: Transzendent und transzental, in der Festschr. f. Paul Natorp, Berlin u. Leipzig 1924 S. 195—214, und vor allem: Transzentalphilosophie und Theologie, in Christl. Welt, Jg. 38 Nr. 14/17 u. 20/23 (zum Kantjubiläum 1924). S. auch die Monographie: Immanuel Kant, Bremen 1939.

Platon (das Übersein, Idee des Guten) und Aristoteles (das Sein, das Eine, das Gute), vollends seit Plotin (das Übersein und Übereine) und Augustin (lat. Prägung des Transzendenzbegriffs und dessen Ausprägung in trinitarischen Analogien) — eine Reihe transzendentaler Begriffe, die durch ihre Transkategorialität ausgezeichnet sind. Das soll heißen, daß sie das im Denken Betroffene in seinen schlechthin allgemeinen Zügen oder gar in seinem transzendenten Wesen kennzeichnen, mag es im besonderen so oder anders sich kategorisieren lassen.

Dabei macht es nun einen charakteristischen Unterschied, ob unter diese Transzentalien vornehmlich das Sein und dann wohl auch das Ding und das Etwas gerechnet werden, oder ob es in erster Linie die drei Begriffe des Einen, Wahren und Guten sind, auf die die transzendentale Spekulation sich konzentriert. Man wird im ganzen sagen dürfen, daß die stärker von Aristoteles und den Arabern bestimmte Tradition der ersten Richtung huldigt, während die Platoniker zur Ausarbeitung des transzentalen Ternars neigen und nach Augustins Vorgang auch die christliche Trinität in der Weise in ihm sich spiegeln lassen, daß der Vater dem Einen, der Sohn dem Wahren und der hl. Geist dem Guten zugeordnet werden. Dort waren es die ontologischen, hier die dialektischen Motive, die sich in der Transzentalphilosophie auswirkten, ohne daß es darüber zu einer bewußten Abgrenzung gekommen wäre.

Jedenfalls ist es die Methodik des *Transzendierens*, die sich in der klassischen Transzentalphilosophie in systembildender Weise ausgewirkt hat. Ehe das Sein einer kategorialen Bestimmung unterworfen werden kann, muß es schon als ein irgendwie Gefügtes vorausgesetzt werden, wenn die hinzutretenden Bestimmungen nicht an ein gänzlich Zusammenhangloses ansetzen sollen. Es ist der für das antike Denken beherrschende Begriff der Ordnung und Zusammenordnung (*coordinatio*), der in den transzentalen Seinsprädikaten seine Sicherung empfängt. Das Sein kann nur als ein solches gedacht werden, das in sich ungeteilt und eben dadurch von anderem abgeteilt ist. Diese Einheit des Seins wird sorgsam abgegrenzt gegen das quantitative Eine, weil es einen Wesenzug des Seins ausmacht und nicht eine Bestimmung, die an ihm variiieren könnte. Es ist zugleich die alles Kreatürliche durchherrschende Einheit der wirkenden Ursache, in der das Eine seinen Bezug zum Vater offenbar macht. Das Wahre aber ist geradezu die Anerkenntnis dieser das Sein durchwirkenden Einheit, wie sie exemplarisch im Sohn hervortritt und in dessen Nachfolge alles Kreatürliche in sein exemplarisches Wesen bringt. Das Gute oder Vollkommene endlich bringt im Sein derart den Begriff der Zweckursache zur Ausprägung, daß es seine wirkliche Angemessenheit an sein exemplarisches Wesen gewährleistet und so das Gutsein alles Kreatürlichen als dessen wesensgemäße Tendenz zur Endursache des hl. Geistes bezeugt. Solchermaßen bringen die transzentalen Prädikate die Potenz des Seins zur Aktualität und sichern die transzendentale Ordnung vor einem Abgleiten ins Verworrne oder gar Strittige. Indem sie so aber bürgen sowohl für die Grundstruktur des griechischen Kosmos als auch der christlichen Schöpfung, werden sie zum systematischen Kernstück der abendländischen Philosophie. Das

Omne ens est unum, verum, bonum wird zum klassischen Ausdruck der transzendentalen Seinsversicherung³⁾.

Kant bezieht sich in § 12 der *Kritik der reinen Vernunft* auf eben diesen Satz, der ihm trotz seiner Entleerung durch eine lange und unfruchtbare Überlieferung doch eine „Untersuchung seines Ursprungs“ zu verdienen scheint. Dabei hat Kant zunächst freilich sich einer ontologischen Auslegung widersetzt. „Diese vermeintlich transzendentalen Prädikate der Dinge sind nichts anderes als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt“. Daß hier eine kritische Korrektur an der klassischen Leistung der Transzentalien vorgenommen wird, ist gar nicht zu bezweifeln. Wie sollte dieses Kernstück des „Dogmatismus“ unangetastet bleiben, wo doch das ganze kritische Unterfangen darauf abzielte, die dogmatische Metaphysik durch eine Philosophie abzulösen, die durch den „sicheren Gang“ der Wissenschaft nicht länger kompromittiert werden konnte. So ist hier um den Vorwurf gar nicht herumzukommen, daß die dogmatische Transzentalphilosophie „diese Kriterien des Denkens unbewußtamerweise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst“ gemacht hat.

Trotzdem bedarf diese Identifizierung des Transzendentalen mit dem *Logischen* noch sehr der Klärung. Kant lehnt ab eine Metaphysik und eine Ontologie, die unbesehen die höchsten Begriffe in die Dinge selbst hineinzuinterpretieren sich getraut. Aber er distanziert sich ebenso von einer Logik, die auf ihre formale Schlüssigkeit sich zurückzieht und gar nicht das Problem gegenständlicher Erkenntnis sich stellt. Kants transzendentale Logik will durchaus auf „Gegenstände a priori bezogen“ sein. Daher fehlt in der obigen Richtigstellung nicht der Zusatz „Erkenntnis der Dinge überhaupt“, wobei das „überhaupt“ im besonderen deshalb beachtet zu werden verdient, weil es keinerlei Einschränkung auf die Gegenstände der Erfahrung zuläßt. Die transzendentale Logik umgreift Analytik und Dialektik und stellt daher ganz allgemein den Gegenstandsbezug des Denkens überhaupt zur Erörterung.

Es bedarf indessen noch einer weitergehenden Bestimmung, um das Transzendale gegen das *Apriorische* abzugrenzen. Sie ist in jener bekannten „Anmerkung“ enthalten, „die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen estreckt“ und das Transzendale als Kriterium für die „Möglichkeit der Erkenntnis oder den Gebrauch derselben a priori“ ausweist. Dabei ist freilich jedes Wort genau zu überdenken. Am hervorstechendsten ist der Bezug auf die Möglichkeit. Nicht eine jede Erkenntnis a priori ist von transzendentalem Rang. Es muß vielmehr die bloße Apriorität überstiegen werden, wenn eine Rechtfertigung derselben ermöglicht werden soll. Woraufhin aber sollte ein solcher Überstieg erfolgen müssen, wenn nicht auf ein sich gebendes Faktum hin? Ob dieses Faktum in der theoretischen Erkenntnis die Anschauung oder in der praktischen Erkenntnis das Sittengesetz und in der ästhetischen vielleicht das exemplarische Kunstwerk ist, mag zunächst offen bleiben. Methodisch

³⁾ Die Darstellung lehnt sich diesmal statt an Thomas an Alexander von Hales an, dessen theologische Summa in ihrer Verbindung von Aristotelismus und Augustinismus die typische Lehre der späteren Schulphilosophie wiedergibt.

entscheidend ist nur, daß die transzendentale Erörterung oder Deduktion apriorische Erkenntnis ermöglicht, daß sie die apriorischen Voraussetzungen als Ermöglichungen einer gegenständlichen Bestimmung rechtfertigt. Dabei gilt es aber in terminologischer Hinsicht zu beachten, daß das Transzendentale im Bereich der Möglichkeit verbleibt, und daß daher auch ein Erkenntnisgebrauch als transzental bezeichnet werden kann, der keine wirkliche gegenständliche Bedeutung gewinnt⁴⁾.

In die gleiche Richtung deutet das Wort „Erkenntnis“. Auch die Erkenntnis transzendierte im Gegensatz zum bloßen Denken zum bestimmten Gegenstand. „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen“. Dieser letzte Satz muß freilich eingeschränkt werden auf „transzendentale Erkenntnis, so lange sie bloß mit Begriffen des Verstandes zu tun hat“. Hier sind „positive Erkenntnisse“ nur zu gewinnen, wenn „Richtschnur die mögliche Erfahrung“ ist. Aber schon im Bereich der spekulativen Vernunft gibt es auch mit Bezug auf die Noumena zum wenigsten offen lassende Erkenntnisse, die also durchaus nicht nur negativen Charakter haben, und vollends lassen im Bereich der Ethik die „praktischen Erkenntnisse“ eine hier sogar „pöbelhafte“ Berufung auf Erfahrung nicht zu. Immerhin aber deutet auch die Erkenntnis auf ein Überschreiten der Sphäre des bloßen Denkens.

Dazu tritt schließlich noch der Hinweis auf den „Gebrauch“ der Erkenntnis. Auch dies Wort hat bei Kant etwas von der Strenge eines Terminus. Es gehört in den Raum der Urteilskraft und betrifft den Brückenschlag von den reinen Verstandesbegriffen zu den synthetischen Urteilen a priori. In dem vorliegenden Zusammenhang darf man daher sagen, daß der Hinweis auf den Gebrauch den transzentalen Charakter der Ermöglichung noch verschärft. Nun trennt Kant aber ausdrücklich einen „transzentalen“ von einem „empirischen Gebrauch“ ab, und es sieht zunächst so aus, als ob dieser allein sich rechtfertigen ließe, während jener ins Überschwengliche sich verlöre. Denn dieser bezieht sich „bloß auf . . . Gegenstände einer möglichen Erfahrung“, während jener auf „Dinge überhaupt und an sich selbst“ geht. Damit wäre dann freilich eine Unterscheidung berührt, die vor allem seitens der Marburger immer als Beweis für die Doppeldeutigkeit des Kantischen Transzentalbegriffs angesehen wurde. Dieser Beweis ist aber nicht schlüssig. Es ist zwar ein Ergebnis der Kritik, daß nur ein empirischer Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe „stattfinden“ kann. Die transzentalen Verstandesbegriffe können bei den Menschen — die über keine andere als sinnliche Anschauung verfügen — Erkenntnis nur konstituieren, insoweit sie an der empirischen Anschauung sich zu bestimmen vermögen. Und es ist in der Tat durchaus nicht belanglos, daß der transzendale Ansatz zugleich die empirische Realität gewährleistet und daß also im Bereich der Er-

⁴⁾ Damit dürften die Versuche abgewehrt sein (die sogar in kritische Ausgaben Eingang gefunden haben), die Kant einen zwiespältigen Gebrauch des Wortes transzental unterstellen möchten. Ehe man annimmt, daß dieser einen der tragenden Grundbegriffe seines Systems so unachtsam behandelt habe, wäre eine Überprüfung der eigenen Ausdeutung dieses Begriffs vonnöten gewesen.

fahrung transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus zusammentreffen; wobei einleuchtet, daß keine dieser beiden Formeln für sich allein die Lösung bezeichnen könnte. Die Möglichkeit der Erfahrung beruht auf dieser nicht weiter zu erklärenden, sondern als Gabe hinzunehmenden Korrelativität der transzentalen Voraussetzungen und der empirischen Anschauung. Aber gleichwohl ist es nach wie vor der transzendentale Gebrauch, der die eigentliche Problementfaltung der Kritik bestimmt.

Kant hätte seine Kritik nicht als einen „Plan“ zu einer Transzentalphilosophie ausgeben können, wenn er mit einem solchen empirischen Gebrauch sich zufrieden gegeben hätte. Er hätte mehr als die Hälfte der Kritik ungeschrieben lassen können, wenn es ihm nur darum zu tun gewesen wäre, etwas zu rechtfertigen, was ohnedies in faktischer Geltung stand. Die Faktizität von Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft ist für Kant doch nur der Probefall, der das methodische Recht seiner Fragestellung erhärten soll, aber nicht das Ziel, auf das er hinsteuert. Immerhin zeigt dieser Probefall deutlich genug, daß der transzendentale Gebrauch im dogmatischen Sinn unmöglich ist. Der Mensch verfügt nicht über die intellektuelle Anschauung, die eine Bestimmung der Kategorien im noumenalen Bereich erlauben würde. Gleichwohl wäre nichts verkehrter, als wenn man in dieser ständig wiederkehrenden Befruchtung auf den urbildlichen Verstand (*Intellectus archetypus*) nur die Erinnerung an ein überholtes metaphysisches Dogma zu betreffen wüßte. Denn dieser Begriff wurde Kant nicht aus der Schulüberlieferung zugeschlagen, sondern er übernahm ihn von Platon, weil er ihn als Korrelat für den transzentalen Gebrauch der Verstandesbegriffe fordern muß, weil er ihn als etwas braucht, das der sinnlichen Anschauung (beim empirischen Gebrauch) entspricht. Erst von Kant her spielt dieser Begriff im deutschen Idealismus seine verführerische Rolle. Aber Kant hat ihn wie etwa auch das Ding an sich und das Noumenon nur als Grenzbegriff anerkannt und nicht eine Lösung in ihm finden wollen. Denn die Lösung ist vielmehr die, daß der transzendentale Gebrauch nur „*hypothetischen*“ Charakter haben kann, daß er zwar keineswegs bloß auf logische Ökonomie sich reduzieren, aber doch auch nicht transzental sich deduzieren läßt, daß er auf kein „Schema in der Anschauung“ sich berufen, aber doch auf das „Analogon eines solchen Schemas“ verweisen darf und insofern „*regulativ*“ Geltung in Anspruch nehmen kann. Ausdrücklich spricht Kant daraufhin sogar von einer „transzentalen Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft“, aber diese Deduktion ermächtigt nicht zu einer gegenständlichen Erweiterung der Erkenntnis, sondern nur zur Systematisierung der empirischen Erkenntnis, welche Systematisierung aber objektiven und nicht bloß logischen Charakter trägt.

Dabei deutet der Begriff des analogischen Schemas auf eine kritische Umwandlung des scholastischen *Analogiebegriffs*. Kant hat in der Kritik eine solche Erweiterung des Schematismus schon anklingen lassen, als er den empirischen Charakter ein Schema des intelligiblen genannt hatte; denn die Anschauung eines Charakters ist auf keinen Fall im üblichen Sinne ein empirisches Datum. Manche Äußerungen vor allem späterer

Schriften könnten auf eine Identifizierung dieses analogischen Schemas mit dem Symbol hindeuten, dessen analogischer Charakter wieder und wieder betont wird. Wenn aber etwa das Schöne als Symbol des Sittlich-guten oder gar die Handmühle als Symbol des absoluten Staates ausgegeben wird, dann wird man von einer solchen Ineinssetzung Abstand nehmen müssen. Denn hier löst sich die Analogie in eine formale oder „indirekte“ Zuordnung auf, während das Analogon eines Schemas doch die Angrenzung an den intendierten Gegenstand wahrt. Kant hat dies Analogon definiert als „die Idee des Maximums der Ableitung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip“. Diese nicht ganz einfache Definition, die zu dem Begriff der Vernunftmaximen weiterleitet, will besagen, daß ein Maximum der Vernunftorganisation den Erfahrungsgebrauch der Verstandesbegriffe regeln soll, damit das Vernunftinteresse gewahrt und trotz des tatsächlichen Abweichens in die eine oder andere Richtung — denn der eine wird stärker auf die Mannigfaltigkeit blicken und der andere auf die Einheit — schließlich ein voller Zusammenklang der Meinungen und Methoden erzielt wird.

Das großartigste Beispiel eines solchen analogischen Schemas ist ja der „Begriff einer höchsten Intelligenz“, der durchaus nicht als eine adäquate Erkenntnis des „göttlichen Wesens“ angesehen werden darf, der aber doch ein analogisches Maximum schematisch vorgibt, von dem ich als von einem Ableitungsprinzip den größtmöglichen empirischen Gebrauch machen darf. Obwohl der Mensch keineswegs in das An sich dieses göttlichen Wesens einzudringen vermag, ist er doch genötigt, „diese Idee zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen“. Der transzendentale Gebrauch reduziert sich nicht auf einen subjektiven Kunstgriff, sondern er fußt auf einer transzentalen Maxime, die dem Menschen erlaubt, ein von der Welt unterschiedenes Wesen mit Eigenschaften zu begabten, die „zur Sinnwelt gehören“, sofern er nur sich darüber klar bleibt, daß hier lediglich analogisch schematisiert wird, daß dies „an sich ganz unbekannte Wesen“ nur die „Relation“ zur Welt herzustellen berufen ist, daß es ein „Schema des regulativen Prinzips des größtmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft“ abgibt. Diese Idee also ist „respektive auf den Weltgebrauch ganz gegründet“, obzwar sie uns nur erlaubt, von Gott in analogischer Weise auszugehen und abzuleiten.

Das Entsprechende gilt von dem Schema der Seele und mutatis mutandis auch vom Weltganzen. Die Vernunft kann den „Schematismus der Analogie“ „nicht entbehren“. Das transzendentale Erfordernis verwandelt sich erst dann in einen „Anthropomorphismus“, wenn jenes Schema in ein solches der „Objektbestimmung“ umgedeutet wird, wie es in der dogmatischen Metaphysik zu geschehen pflegte. — Ich breche diese Überlegungen hier ab und gehe nicht mehr ein auf jenes architektonische Schema, auf jene „a priori aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile“, die allem Systembegehr zu grunde liegt (wie oft sie auch über der „Ausarbeitung“ verfehlt wird), weil es im vorliegenden Zusammenhang genügt, in einem analogischen Sinn den transzentalen Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gerecht-

fertigt zu finden. Es gibt daher ein völlig falsches Bild, wenn man den transzentalphilosophischen Entwurf der *Kritik der reinen Vernunft* mit einem bloßen non liquet enden läßt, dem erst von Seiten der Ethik hätte aufgeholfen werden können. Es ist nicht so, daß die *Kritik der reinen Vernunft* hinsichtlich der Ideen es bei einem bloßen Dahingestelltsein lassen bewenden ließe, dem erst die Postulate der praktischen Vernunft ein positives Bedeuten entgegenzusetzen vermöchten. Vielmehr entwirft schon die erste Kritik in der transzentalen Dialektik (dem Teil der transzentalen Logik also, der von den faktischen Beispielen zu der Metaphysik als dem eigentlichen Problem vordringt) eine kritische Analogienlehre, die in einem positiven Sinn Kants Zusammenhang mit der klassischen Transzentalphilosophie bestätigt.

2

Nachdem aber so ein systematisches Fortwirken der transzentalen Überlieferung festgestellt ist (und die unter 3 folgende Einbeziehung des *Opus posticum* wird zeigen, wie sehr diese Motive Kant bis zuletzt beschäftigt haben), wird man auch die Frage nicht mehr abweisen können, wie weit die transzentalen Begriffe die *innere Gliederung* von Kants kritischem Werk bestimmt haben. Es gibt ja eine ganze Reihe — zuerst von Benno Erdmann veröffentlichter — Reflexionen, die von Erdmann zwar ebenso wie der ganze § 12 für beiläufig gehalten wurden, die aber unter der hier gewonnenen Perspektive vielmehr als die organisierenden Zellen des kritischen Systems angesehen werden müssen. Das gilt um so mehr, als es sich hier keineswegs nur um Reflexionen der Frühzeit handelt, sondern um eine ganze Reihe solcher, die zweifellos der kritischen Epoche angehören. Sie werden hier unter Berücksichtigung der chronologischen Ordnung und Nummern der Akademie-Ausgabe diskutiert. Dabei wird sich übrigens eindeutig zeigen, daß die Schlußfolgerung des § 12 — nach der die transzentalen Begriffe in keiner Weise die Kategorientafel ergänzen — für jemanden, der mit der Schulphilosophie so vertraut war wie Kant, sich von selbst verstand. Es ist in erster Linie die transzendentale Systematik, die Qualifikation des Denkens, die ihm immer wieder unter dem Titel der transzentalen Begriffe zum Problem wird, und es ist wohl kaum zu viel gesagt, wenn man ihnen einen wesentlichen Anteil an der durchgängigen Dreigliederung der Kantischen Philosophie zuschreibt.

Auch als Kant noch nicht Anstoß nahm an der dinglichen Relevanz der Transzentalien, war er doch von ihrer transkategorialen Tragweite schon überzeugt (3765). Die transzendentale Einheit eines Dinges streitet nicht mit der Vielfältigkeit seines Inhalts, die transzendentale Wahrheit beruht auf dem Zusammenstimmen mit anderen Dingen, und die transzendentale Vollkommenheit repräsentiert schon hier die totale Erfüllung seiner Seinssphäre. Es wird unterschieden zwischen der transzentalen und metaphysischen Erwägung dieser Begriffe, und während diese eine unübersehbliche Begründungskette auslöst, ist jene „tautologisch“, weil Subjekt und Prädikat dem identischen Wesensbereich angehören und das Prinzip des Grundes nicht in Anspruch nehmen (4025, 4402).

Schon hat sich aber der Grundsatz durchgesetzt, daß die „Ontologie nichts anderes als eine transzendentale Logik sei“ (4152), und daß die Transzentalphilosophie „Kritik der reinen Vernunft“ ist (4454), als die entscheidenden Überlegungen hinsichtlich der transzentalen Begriffe erst einsetzen. Transzendentale Beweise mögen nicht länger zu rechtfertigen sein, aber die transzentalen Begriffe sind nötig (4580). Denn jetzt tritt das Transzendentale in jene Zwischenstellung zwischen dem bloß Logischen und dem Empirischen, die seine zentrale Bedeutung für die Kritik ausmacht. Und längst ist schon der Begriff der transzentalen Freiheit aufgetaucht, der auch für den Verstand die unbedingte Spontaneität der Handlung sicherstellt (z. B. 4759). Viel schärfer als in der früheren Periode wird jetzt der dreigliedrige Rhythmus der transzentalen Begriffe herausgearbeitet, indem auf der Voraussetzung der prinzipiellen Einheit des Mannigfaltigen vermittelst der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen untereinander fortgeschritten wird zur wesen-erfüllenden Einheit der Verknüpfung (4805). Von der „Einheit“ geht der Weg über die „Einhelligkeit“ zur „Einigkeit“ (wir würden heute lieber Einzigkeit als Übersetzung von „unicitas“ wählen). Das Unum fordert die Ableitung des Mannigfaltigen aus der Einheit als der „Form des Verstandes“. Das Verum nötigt die Urteilskraft, das Mannigfaltige untereinander zu verbinden. Und das Perfectum endlich ruft die Vernunft heraus, daß sie vom Mannigfaltigen her zur totalen Einheit des Wesens aufsteigt (4806/7). Hier wird also auch schon eine Beziehung hergestellt zwischen den transzentalen Prädikaten und den drei Gliedern des Erkenntnisvermögens, die in den drei Kritiken ihre gesonderte Behandlung erfahren. Es ist die Systematik des auf die Gegenstände bezogenen logischen Verfahrens, es ist die Qualität des Denkens, die in den transzentalen Begriffen sich artikuliert.

Daß es die *Gesetzlichkeit* des Verstandes ist, die in der Transzentalphilosophie zum Thema wird, bezeugen eine ganze Reihe grundlegender Definitionen. Wenn nämlich die Transzentalphilosophie als Philosophie über die Erkenntnis *a priori* (4890) oder auch als „Logik der reinen Vernunfterkennnis“ (5644) ausgegeben wird, dann ist auf der einen Seite ihr synthetischer Charakter gegenüber der bloß analytischen Logik im engeren Sinn und auf der andern Seite ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung sichergestellt. „Die Transzentalphilosophie ist sehr nötig, denn in einer empirischen können wir durch Erfahrung von unseren Fehlern belehrt werden“ (5070). Das ist wieder ein Hinweis darauf, daß es Kant nur deshalb wichtig war, die Grenzen der Erfahrung auszumessen, weil damit zugleich der Ort bestimmt wird, wo nur noch eine transzendale Erörterung etwas ausrichten kann. Die transzentalen Begriffe sind gewiß von „gar keinem hyperphysischen Gebrauch“ (4934), abgesehen von der Moral, aber sie haben gleichwohl ihre eigene Dignität, indem sie „objektiv“ und nicht bloß „subjektiv“ — wie bei Tetens (4901) — die „Einheit des absoluten Ganzen unserer Erkenntnis“ und damit die Synthesis der Sinnenwelt mit einer „intelligibeln Welt“ zu erweisen vermögen. Seele, Welt und Gott — „die Idee der Intelligenz und des mundus intelligibilis ... und des transzentalen Prinzipiums der Einheit von

Allem" — sind ohne Zweifel nicht als transzendentale Gegebenheiten zu bestimmen, aber sie sind maximal zu erweisen aus der ideellen Struktur der Vernunft: „Die Metaphysik führt zur Gewißheit nicht in den Dogmaten der Vernunft, sondern den Maximen derselben“ (4885). Die Wirklichkeit des Transzendenten kann niemals aus Erfahrung oder einer vermeinten übersinnlichen Anschauung, sondern „bloß aus transzentalen Gründen“ bewiesen werden (5123). Erst indem zu den „Bedingungen der Anschauung und Verstandes“ die „Maximen der Vernunft“ hinzutreten, wird die transzendentale Philosophie zum „Grab alles Aberglaubens“ (5022). Denn der Aberglaube drängt über die Grenzen der Erfahrung hinaus in unzugängliche Welten, während die Transzentalphilosophie sich auf die Selbstbestimmung der Vernunft zurückzieht (5596) und nun doch in ihren Maximen auf ein Ganzes trifft, das „notwendig vor der Bestimmung der Teile vorhergeht“ (5248). „In der transzentalen Wissenschaft ist nicht mehr darum zu tun, vorwärts, sondern zurück zu gehn“ (5075). Solchermaßen aber ist die Vernunftgesetzlichkeit keineswegs eine bloß logische Selbstversicherung, sondern der analogische Spiegel einer transzentalen Ordnung. „Der Glaube an Gott und eine andere Welt ist eine Folge aus den notwendigen Maximen sowohl der theoretischen als der praktischen Vernunft“ (5068); womit wiederum die freigebende und nicht bloß die negative Tragweite der transzentalen Dialektik unterstrichen ist.

Wenn daher jetzt der systematische Horizont, der durch die transzentalen Begriffe erschlossen wird, noch etwas deutlicher ins Licht gerückt werden soll, dann gilt es, immer diese Zwischenstellung des Transzentalen zwischen dem Dogmatismus einer Hyperphysik und dem Formalismus einer bloß analytischen Logik im Auge zu behalten. „Die transzendentale Erkenntnis ist die einzige natürliche Dialektik“ (5012). Die Paralogismen, Antinomien und das Ideal der Vernunft sind trotz ihrer Überschwenglichkeit — dogmatisch genommen — im analogischen und d. h. kritischen Verstande die „natürlichen“ und nicht bloß subjektiven Bezeugungsweisen einer transzentalen Gesetzmäßigkeit. Obzwar also das Eine zunächst nur die *Einheit* des Begriffs und damit Klarheit, das Wahre die *Wahrheit* der Elementarsätze und damit Deutlichkeit und schließlich das Vollkommene die *Vollständigkeit* der Merkmale in einer Definition und damit Präzision vertreten (5561), obzwar sie insoweit nur den Sätzen des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und schließlich der totalen Bestimbarkeit entsprechen (5562), sind sie doch zugleich „transzendentale Kriterien der Möglichkeit der Ding überhaupt“ (5734). Die „Einheit des Subjekts, des Grundes und des Ganzen“ — die wiederum dem Verstand, der Urteilstatkraft und der Vernunft zugeordnet wird — übernimmt jetzt auch die Funktion der Modalitätskategorien, die immer schon den übrigen Kategorien als Regulative der Erkenntnis gegenübergestanden hatten. Und zwar in dem Sinn, daß nun das unum der Möglichkeit, das verum der Wirklichkeit und das bonum der Notwendigkeit sich verbunden findet. Da wo vieles zu *Einem* stimmt, ist die Möglichkeit einer Hypothese gesichert. Wo das Viele untereinander stimmt und die Wahrheit der Verknüpfung als erreicht gelten

darf, sind die Bedingungen der Wirklichkeit erfüllt. Und wo das Eine zu Vielem stimmt und eine vollkommene Ableitung gewährleistet ist, da ist die Notwendigkeit in ihr Ziel gekommen. Eben dadurch aber unterscheidet sich das „Ding vom Unding“, daß zur „Einheit des bestimmbarer Objekts“ und zur „Wahrheit“, d. h. zur Zusammenstimmung der vielen Bestimmungen nach Gesetzen des Verstandes, noch die „Allheit der Bestimmungen in dem vollständigen Begriff eines Objekts“ hinzutritt. Es ist zuhöchst die „*Ordnung*“, die auf diese Weise als geistiger Hintergrund der erfahrbaren Welt in ihr Recht kommt. Und nichts ist bezeichnender, als daß Kant in diesem Zusammenhang „ein böses Prinzip“ ablehnt, weil das Böse der Vollkommenheit ermangelt und weder Ordnung noch Zusammenhang verbürgen kann. Es müßte dann ein „vollständig Böses“ geben können. Das aber wäre jenes Unding, dem eine transzendentale Rechtfertigung versagt ist (5734—51).

Was bedeutet es nun aber, wenn Kant schließlich doch zu dem Ergebnis kommt, daß „die transzentalen Sätze a priori insgesamt analytisch“ sind (6386)? Ist damit nicht unsere ganze Bemühung als gescheitert anzusehen, die den Transzentalien eine organisierende Funktion für die gesamte Systematik Kants zuschreiben wollte? Aber wird nicht auch von den Modalitätskategorien gesagt, daß sie die „Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren“ und nur das „Verhältnis zum Erkenntnisvermögen“ ausdrücken? Ist nicht eben dies der Sinn eines organisierenden Prinzips, daß die kategoriale Bestimmung als solche transzendent wird und die Regel ihres Verfahrens sich auslegt? Eine solche Regel greift doch schon deshalb über die formale Logik hinaus, weil von einer solchen Verfahrensgesetzlichkeit sogar der empirische Gebrauch der Kategorien umgriffen wird. Nun aber ist die Frage gar nicht auszuschließen, ob denn eine solche Regel nicht an ihr selbst eine Hintergründigkeit bezeugt, wie sie eben in der transzentalen Ideenlehre kund wird. Ist ihre Gesetzmäßigkeit anders denn als ein Analogon einer Ordnung zu verstehen, die — auch wenn ihr eine gegenständliche Interpretation versagt bleibt — das transzendentale Abbild einer transzententen Wirklichkeit ist?

3

Hier wird es nun geboten sein, das *Opus posticum* in den Kreis der Erörterung einzubeziehen, weil die Beziehung des Transzentalen zur *Transzendenz* nicht länger auf sich beruhen bleiben kann⁵⁾. In der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich bereits ein Hinweis auf die jetzt zu klärende Frage an der bekannten Stelle, wo Kant das Transzendentale und Transzendentale als „nicht einerlei“ ausweist. Das Transzendentale nimmt nämlich die Schranken weg und „gebietet“ gar, „sie zu überschreiten“, welche den empirischen und den transzentalen Gebrauch der Kategorien trennen. Während also der transzendentale Gebrauch sich in der Spannung zum empirischen Gebrauch weiß, setzt sich ein transzendentaler Grundsatz

⁵⁾ Bei der Auslegung des handschriftlichen Nachlasses tritt übrigens erschwerend hinzu, daß Kant sehr häufig die Abkürzung *transsc.* verwertet und es daher schon dem Herausgeber überlassen bleibt, die eine oder andere Ergänzung vorzunehmen.

einfach über diese Abgrenzung hinweg und fällt dogmatische Urteile über Gott, die Welt und die Seele. Nun aber findet sich im *Opus postumum* die bedeutungsvolle Erklärung, daß die Transzentalphilosophie „ihren Namen davon hat, daß sie an das Transzendentale grenzt“ (XXI, 74). Das Transzendentale ist also zutiefst dadurch vom Transzendenten geschieden, daß ihm das kritische Grenzbewußtsein eignet und daß es sich der Unvollziehbarkeit einer ins Transzendentale ausgreifenden Synthese bewußt ist. Aber es ist zugleich dadurch mit dem Transzendenten verbunden, daß es das Faktum einer Angrenzung bezeugt, die ein befriedigtes Sichhalten in der immanenten Sphäre ausschließt. Die Transzentalphilosophie ist also „nicht etwa eine Wissenschaft von den Objekten, welche von der Vernunft dem Subjekt a priori gegeben werden“ (XXI, 90). Mit einem solchen Anspruch würde sie zu einem „Selbstgeschöpf der Dichtung“ werden und die kritische Besonnenheit preisgeben, die sie eingrenzt in eine „Wissenschaft der Formen“, die „ähnlich“ denen sind, unter welchen sie erscheinen müßten, wenn die transzendenten Gegenstände „gegeben werden sollten“.

Aber was hat Kant überhaupt veranlaßt, das Problem der Transzentalphilosophie im *Opus postumum* noch einmal einer ins Ganze weisenden Behandlung zu unterziehen? Die Beantwortung dieser Frage ist unumgänglich, wenn der transzentalphilosophische Entwurf des unvollendeten Spätwerks in seinen vollen Konsequenzen übersehen werden soll. (Dabei muß ich leider für die Begründung auf anderwärts Ausgeführt verweisen). Es sind inzwischen die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft* erschienen. Beide Schriften haben das Problem der Transzentalphilosophie über den Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* hinaus erweitert, auf die ja eigentlich nur noch eine Metaphysik der Natur und der Sitten folgen sollte. Aber *Vernunft* und *Urteilskraft*, die in der ersten Kritik nur erst vom Blickpunkt des theoretischen Gegenstandes in die Erörterung sich einbezogen fanden (wenn auch mit der Vormeinung, daß von da aus eine erschöpfende Transzentalphilosophie bereits sich entwickeln ließe), haben sich inzwischen als gegenstandsbegrundende Mächte von selbständiger oder doch wenigstens vermittelnder Tragweite erwiesen. Die *Kritik der praktischen Vernunft* hat es offenbar gemacht, daß von der Moralität aus ein erfolgreicherer Vorstoß auf die Transzendenz zu sich machen läßt als von der Natur aus. Und die *Kritik der Urteilskraft* ist zwar zunächst nur als eine Vermittlung zwischen den beiden andern Kritiken angelegt, und der Gegenstand der Kunst vermag als „Hervorbringung durch Freiheit“ doch nur im Rahmen des schönen Scheins sich zu verselbständigen. Aber hinter der Kunst taucht nicht nur die organische Zweckwelt auf, sondern auch das weite Feld der Technik und der Humanität. Die dritte Kritik mündet immer wieder in grundlegende transzentalphilosophische Erörterungen ein, ohne daß es gelingt, die auftauchenden Fragen in einer systematisch befriedigenden Weise miteinander zu verknüpfen. Es ist daher kein Zufall, daß gerade sie für Schelling wie für Hegel zum Anstoß für neue Lösungsversuche geworden ist. Aber auch das *Opus postumum* führt seine transzentalphilosophischen Definitionen auf eine Weise ein, wie sie nur aus dem Horizont der dritten Kritik sich nahelegen konnten.

Denn es ist jetzt der Mensch selbst, der in das Zentrum der transzentalen Besinnung rückt. Die neuere Kantforschung hat längst beachtet, wie diese Rücksicht auf den Menschen insbesondere mit Bezug auf den *Intellectus archetypus* die kritische Grundhaltung bestimmt. Im *Opus postumum* dagegen scheint nun eben der Mensch zum Angelpunkt des transzentalphilosophischen Systems zu werden. Damit inauguriert dieses Werk die philosophische Anthropologie, und zwar als eine solche, die sich als Transzentalphilosophie legitimiert. „Gott, die Welt und das Bewußtsein meiner Existenz in der Welt im Raume und der Zeit“ (XXI, 24). Noumenon (Gott) und Phänomenon (Welt) begegnen sich im Menschen, der durch phänomenale Kausalität der Selbstbestimmung sich zur noumenalen Freiheit der Persönlichkeit bestimmt. Dabei aber wird nicht ins Transzendentale ausgeschwärmt und der Mensch zum ontologischen Medium von Gott und Welt gemacht. Es ist lediglich das „urteilende Subjekt“, es ist lediglich die „Copula“ der Urteilskraft, welche diese bewundernswerte Fügung von Gott und Welt in ein Ganzes zuwege bringt. „System der Transzentalphilosophie in drei Abschnitten . . . : Gott, die Welt, und was beide in realem Verhältnis gegen einander denkt, das Subjekt als vernünftiges Weltwesen“ (XXI, 27).

Es wird hier durchaus nicht behauptet, daß sich alle, oftmals sich verwirrenden Äußerungen des zuletzt in Unvermögen versickernden Spätwerks auf eine Linie bringen lassen. Es wird hier lediglich versucht, aus dem Horizont, den die ausgeführten drei Kritiken eröffnet haben, einen diskutierbaren Sinn in die weithinrätselhaften Äußerungen des *Opus postumum* zu bringen und eben den Ausblick auf eine transzendentale Anthropologie als einen Wegweiser in die geheime Architektonik der großartigen Gesichte des alten Kant aufzudecken. „Gott, die Welt und der Mensch, ein sinnlich-praktisches Wesen in der Welt (architektonisch)“ (XXI, 31). Dieser Mensch, in dem die Architektonik — wenn auch nicht bestimmend, so doch reflektierend und das hieße ja wohl analogisch — beheimatet ist, ist als „das denkende Wesen in der Welt . . . das verknüpfende Subjekt“, das die „beiden Objekte“, nämlich Gott und die Welt, „zu einem System vereinigt“ (XXI, 34). Es gilt auch jetzt noch, daß diese transzendentale Architektonik nicht die „Existenz der Objekte“ beweisen soll. Ein solches Vorhaben würde die kritische Reserve verleugnen. Gott und Welt sind nur als Ideen von der Systematik her zu betreffen, aber die Klammer, die diese beiden für sich „heterogenen“ Objekte zusammenhält, ist wirklich, und damit gewinnen jene Ideen eine Fundierung, die über das bloß Regulative der *Kritik der reinen Vernunft* hinausgreift. Während in der *Kritik der praktischen Vernunft* der moralische Gottesbeweis bereits über das spekulative Ideal hinaustrug, hat die *Kritik der Urteilskraft* die Wirklichkeit der Freiheit auch mit Bezug auf die Natur erwiesen. Dieses kritische Schlußstück ist das Zentrum der neuen Transzentalphilosophie, die das *Opus postumum* intendiert. Mit immer neuen Wendungen wird die Weltgehörigkeit dieses Wesens, „das Freiheit besitzt“, in den Mittelpunkt der systematischen Architektonik gerückt und damit den gewiß nur analogisch zu bestimmenden Ideen von Gott und Welt doch eine konstituierende Grundlage gegeben. Dieser

Mensch „als das mit freier Willkür begabte, Gott analoge Prinzip“ ist doch zugleich mundi incola, und er „konstituiert diese Verhältnisse und Ideen“ aus der Vollmacht seiner Existenz (XXI, 47⁶). Daß diese Vollmacht nicht etwa Gott und Welt in die Hand des Menschen gibt, ist schon gesagt. Aber sie ist immerhin von der Art, daß sie die menschliche Nötigung zum Ideendenken in der Faktizität menschlichen Existierens verankert findet, und zwar eines solchen Existierens, das beiden in der Idee abgebildeten Welten zugleich angehört⁷.

Es kann jetzt kaum noch Verwunderung erregen, wenn Kant der Transzentalphilosophie die Möglichkeit zuspricht, „die Objekte selbst a priori und zwar in einem notwendigen System“ zu geben (XXI, 77). Mit einer solchen Formulierung will freilich nicht der überschwengliche Anspruch verbunden werden, daß die Vernunft zuletzt doch noch dogmatisiere. Eine solche Auslegung wird unmißverständlich nach wie vor abgewiesen. Wohl aber tritt die Ideenlehre selbst in ein neues Licht. Es ist der „Geist des Menschen“, der an die Stelle von „Spinozens Gott“ tritt (XXI, 78, 99) und sich selbst in einem idealen System konstituiert. Das theonome System Spinozas wandelt sich in ein autonomes, ohne daß doch diese Autonomie eine Interpretation vertrüge, die einer Selbstrechtfertigung des Menschen gleich käme. So wenig Kants moralische Autonomie dem Menschen verstattet, sich über das Gesetz zu erheben, das ihn richtet, so wenig ist die Autonomie der Transzentalphilosophie etwa Herr über Gott und Welt. Die Autonomie ist keine in das Belieben des Selbst gestellte Gesetzgebung. Aber sie ist allerdings der Ausdruck der Daseinsgewißheit des Menschen. „Die Autonomie des Systems der Ideen: sein eigenes Dasein nach Prinzipien a priori zu begründen“ (XXI, 101). Nicht das kann der Sinn einer solchen Feststellung sein, daß Gott und Welt zu einer Funktion des eigenen Daseins sich herabgesetzt fänden. Wohl aber ist menschliches Dasein genötigt, die Gottes- und Weltidee zu denken. Das Dasein vermag sich nicht über sich selbst auszuweisen, ohne eine solche Mitgegebenheit der Gottes- und Weltidee sich einzustehen. Der Mensch bedarf nicht der Erfahrung, um über Gott und Welt belehrt zu werden, sondern umgekehrt bedarf die Erfahrung der transzentalen Systematik, um möglich zu werden: „Man soll niemals sagen: das lehrt die Erfahrung, sondern das ist erforderlich zur Möglichkeit der Erfahrung“ (XXI, 101, XXII, 92). Der Sinn der transzentalen Autonomie würde daher gründ-

⁶) Auch das Opus post. arbeitet immer noch mit dem Ternar des Einen, Wahren und Guten und erinnert ausdrücklich daran, daß in den von ihm inspirierten Analogien nur ein „Spiegel“ der Transzendenz gesucht werden kann. Sehr interessant ist, daß einmal der Spiegel Deus, Universum, Mundus gewählt und dabei der Mensch unter die entia mundana gerechnet wird. Der Mundus scheint also im Gegensatz zum Universum im besonderen auch die geschichtliche Welt des Menschen zu vertreten.

⁷) „Ideen sind a priori durch reine Vernunft geschaffene Bilder (Anschauungen)“ (XXI, 51). Vgl. XXI, 79: „Ideen sind nicht Begriffe, sondern reine Anschauungen“, und zwar wegen der Einzigkeit des in ihnen abgebildeten Gegenstands. Es soll hier gewiß nicht das Verhältnis zwischen Anschauung und Begriff auf den Kopf gestellt werden. Immerhin verdient es Beachtung, daß der Grenzbegriff der intellektuellen Anschauung im oben gekennzeichneten Sinn hier auch von Kant verwendet wird.

lich verfehlt werden, wenn man darin auch nur ein Sichhinwegsetzen über die Erfahrung, geschweige denn über Gott und Welt gerechtfertigt finden wollte. Die Autonomie soll vielmehr gerade verhüten, daß der Geist des Menschen die ihm gesetzten Maße überschreitet, obzwar ihm allerdings gegeben ist, von seinen undiskutierbaren Daseinsvoraussetzungen her, sich in einem Ideensystem zu objektivieren, das Erfahrung ermöglicht. Statt daß ein Subjekt an sich sich an einem vermeinten Objekt an sich vergreift, ist die Lage vielmehr diese, daß die moralisch-praktisch fundierte und mit ihrer Freiheit sich als wirklich erweisende Person des Menschen sich *a priori* in einem System der Ideen objektivieren muß, das den Weg zur Erfahrung freigibt. Solchermaßen ist die Vernunft keineswegs bloß ein formallogisches Instrument, das bei der Systematisierung der bereits in Gang befindlichen Erfahrung gebraucht wird, sondern sie ist „Urheberin ihrer selbst“ (XXI, 106), Subjekt und Objekt zugleich, und d. h. eben autonom in ihrer Konstitution als Ermöglicherin von Erfahrung. So möchte ich den Kantischen Satz interpretieren: „Transzentalphilosophie ist die sich selbst zu einem absoluten Ganzen von Ideen konstituierende Vernunft (Autonomie), welche *a priori* vor aller Erfahrung vorhergeht, aber auch die Möglichkeit derselben begründet“ (XXI, 106). Die folgenreiche Wandlung im Vergleich zur *Kritik der reinen Vernunft* ist nicht zu verkennen. Ohne daß die kritische Grundhaltung preisgegeben wird, ist es jetzt die Wirklichkeit menschlichen Existierens, die ihr in der Spannung zwischen Gottesidee und Weltidee den Übergang zur Erfahrung freigibt. Die Vernunft ist *konstitutiv* geworden, und zwar auf dem Umweg über die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft*. „Transzentalphilosophie ist Autonomie der reinen Vernunft, sich selbst synthetisch *a priori* (das Subjekt zum Objekt) zu machen, dadurch verhütet wird, daß die transzendentalen Prinzipien nicht transzendent werden“ (XXI, 115).

Jetzt kann daher auch das Pathos der Philosophie sich wieder hervorwagen, das im Zeichen der Kritik zunächst ein wenig gedämpft erschien. Die Vernunft ist mit ihren Zwecken autorisiert. „Philosophie ist die Liebe des vernünftigen Wesens zu den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft“ (XXI, 120), und wenn auch die Weisheit nach wie vor nur Gott vorbehalten sein soll⁸⁾, so darf doch der „höchste Standpunkt der menschlichen praktischen Vernunft“ als ein „Bestreben des Wissens zur Weisheit“ sich bedeuten (XXI, 121). Und zwar ist eben die Transzentalphilosophie dasjenige „Wissenssystem“, das zur Weisheit leitet. Obzwar also die Weltweisheit der eigentlichen Weisheit gegenüber nur analogischen Charakter haben kann („Analogon“ XXI, 128), und jene Übersetzung insoweit kein „treffendes Wort für Philosophie“ ist (XXI, 130), darf doch die „Transzentalphilosophie“ als „die Philosophie von der Philosophie“ (XXI, 135), die trotz ihrer Selbstkonstitution „sich selbst unbegreiflich“ bleibt, deshalb im besonderen der Weisheit zugeordnet

⁸⁾ Das beabsichtigte Nebeneinander transzentalphilosophischer Umgrenzungen und religiöser Zeugnisse im Opus post macht es so deutlich wie nur möglich, daß Kant wohl zu unterscheiden wußte zwischen einer Religion „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und einer solchen an diesen Grenzen.

werden, weil sie nicht nur fortschreitet, sondern überschreitet, eben transzendierte (XXI, 141). Sie überschreitet den Umkreis des bloß diskursiven Denkens und intuiert durch Urteilskraft ihr Prinzip (XXI, 138). Sie ist „quasi transzendent“, was jetzt dahin übersetzt werden darf, daß die in den Ideen sich objektivierende Wirklichkeit der Freiheit als ein Analogon der göttlichen Weisheit begriffen werden darf und insoweit auch in dem unum, verum, bonum sich analogisieren mag. Mag diese Einsicht auch nicht „vermeinte Wissenschaft“ sein — als solche wäre sie transzendent —, so formuliert sich darin doch und zwar notwendig die Problematik der Wissenschaft überhaupt (XXI, 157). Ohne die Fähigkeit aber, sich in einen solchen Grenzspekt zu erheben, bliebe die Philosophie für immer von der Weisheit geschieden, könnte sie nicht liebend ihr nacheifern.

4

Ganz kurz nur gehen wir nach diesen sehr weittragenden Formulierungen des 1. Konvoluts noch auf die Ansätze dazu im 7. Konvolut ein, das gleichfalls zu den spätesten Teilen des *Opus posticum* gehört (wo durch sich erweist, daß es eben die Diskussion des „Übergangs“ gewesen ist, die zur erneuten Behandlung der Transzentalphilosophie den Anlaß gab⁹⁾). Es ist vor allem der Begriff des „Selbst-Machens“ der Gegenstände, der hier eine nähere Bestimmung erfährt. Wenn ich mir zugleich meiner selbst als „denkenden Subjekts“ und als „Objekts der Anschauung“ bewußt bin, dann ist offenbar die Vereinigung dieses zwiefachen Selbstbewußtseins „in einer Vorstellung“ jenes „Prinzip“ und jener „Imperativ“ (XXII, 22), der die Grundgewißheit menschlichen Existierens ausdrückt. Prinzipiell ist der Mensch als Subjekt des Selbstbewußtseins ein cogitabile, und imperativisch als Objekt ein dabile, und eben dieses Zusammentreffen in einer Person macht das Geheimnis der Existenz aus, auf dem die transzendentale Vollmacht beruht.

Je nachdem nun diese Selbstbestimmung „technisch-praktisch“ oder „moralisch-praktisch“ ist, objektiviert sie sich in Welt und Gott, die beide (wie noch einmal im Anschluß an die *Kritik der reinen Vernunft* gesagt wird) ein „Maximum“ sind (XXII, 54)¹⁰⁾. Der Inbegriff des „transzentalen Idealismus“ kann daher jetzt wie später im 1. Konvolut in den Ternär von Gott, Welt und dem sie verknüpfenden „Geist“ gefaßt werden, der hier in Abwehr der Seelenhypothese in das „Vernunftwesen überhaupt“ gesetzt wird (XXII, 63). Die Transzentalphilosophie kann also durchaus nicht mehr darauf beschränkt werden, die Apriorität des natur-

⁹⁾ Vgl. die Ausführungen von E. Adickes, Kants Opus posticum dargestellt und beurteilt, Berlin 1920, passim. Im einzelnen mußte leider auf eine kritische Erörterung der aufschlußreichen Darlegungen von Adickes und G. Lehmann verzichtet werden.

¹⁰⁾ Ausdrücklich wird auch für die Transzentalphilosophie bestätigt, daß deren Maximalsetzung als „Grenzbestimmung“ zu verstehen ist (XXII, 64 f.). Die kritische Haltung wird nicht preisgegeben, obwohl das zunächst vorwiegend praktisch bestimmte Zutrauen zur Idee jetzt in vollem Umfang der Transzentalphilosophie zugute kommt, wie es freilich der analogischen Lösung schon der Kritik der reinen Vernunft gemäß ist, die nur befreit ist von denköökonomischen Vorbehalten.

wissenschaftlichen Fakts zu rechtfertigen, sondern sie begründet jetzt wirklich die „Möglichkeit der Metaphysik und ihrer synthetischen Grundsätze a priori“ (XXII, 79). Es gilt in alledem, nicht irgendwelchen Dingen an sich nachzujagen, sondern „sein eigenes denkendes Subjekt zu konstituieren“ und es in der ideellen Objektivierung sich quasi anschaulich zu machen. „Ich bin mir selbst ein Gegenstand des Denkens und der Anschauung“.

Wenn es auch das besondere Anliegen des 7. Konvoluts ist, das Raum-Zeit-Problem und das Verhältnis von Mathematik und Philosophie zu klären, so wird doch immer dabei auf das viel weitergreifende transzentalphilosophische Problem hinausgeblickt. Es ist die *Einzigkeit* von Gott und Welt, die ihre Ideen der Anschauung zuzuordnen erlaubt, die in Raum und Zeit auch auf ein einzige Gebendes trifft. Es ist letztlich eben diese Homologie, die die konstitutive Bedeutung der Transzentalphilosophie auch für die Erfahrung ermöglicht und also deren Übergang zur Physik rechtfertigt (vgl. XXII, 85). „Etwas aus Erfahrung zu haben oder zu wissen vorgeben, ist mehr, als irgend ein Verstand vermag; denn wer kann alle Wahrnehmungen, die sich seinen Sinnen darbieten können, aufzählen? Sie sind ins Unendliche ... erstreckt“ (XXII, 95). Es ist vielmehr Sache der Transzentalphilosophie, „Prinzipien der Möglichkeit einer Erfahrung zu machen“ (XXII, 102). Auf diesem Wege allein lässt sich zu jener vollständigen Determination kommen, ohne die kein Existierendes sich zu geben vermöchte. Mag der tatsächliche Weg auch ein asymptotischer sein, so ist doch das Prinzip einer solchen Determination a priori vorgegeben und niemals auf empirischem Wege zu gewinnen.

5

Daß hier nur eine einzelne Gedankenreihe aus dem höchst verflochtenen Gewebe des *Opus postumum* herausgelöst ist, versteht sich wohl von selbst. So wenig daher hier beabsichtigt sein kann, über das nachgelassene Werk selbst ein Urteil zu fällen, so klar stellt sich doch die große Linie heraus, die den Entwicklungsprozeß des transzentalen Denkens bei Kant bezeichnet. Es ist die wenigstens angestrebte Überwindung des theoretisch-praktischen Gegensatzes (der noch im 7. Konvolut gelegentlich störend sich geltend macht)¹¹⁾, die erst ein konstitutives System der Transzentalphilosophie zu entwerfen erlaubt. Es ist die Gottesidee und Weltidee verknüpfende Existenz des Menschen, die die Spannung des Theoretischen und Praktischen erst aus sich heraussetzt, wie sie auch die Spannung des Subjektiven und Objektiven nur vermöge ihrer Selbsterwirkung hervorbringt. An dieser einen Stelle ist daher der analogische Charakter der Transzentalphilosophie der *Kritik der reinen Vernunft* durchbrochen und damit ein konstitutives Prinzip für den transzentalphilosophischen Entwurf freigelegt, der natürlich nicht nur die Möglichkeit der Erfahrung, sondern auch die Notwendigkeit des Sittengesetzes und die Wirklichkeit einer universalen Teleologie (vgl.

¹¹⁾ Die Alterserscheinungen des ganzen Spätwerks bekunden sich naturgemäß in der erinnernden Wiederholung grundsätzlich überwundener Formulierungen.

XXII, 64) zu begründen hätte, wenn es Kant gelungen wäre, den kritischen Aufbruch systematisch zu vollenden.

Es ist zwar richtig, daß von hier aus ohne Zweifel die systematische Leistung des deutschen Idealismus vorgegeben ist (deren unerschöpfte Bedeutung auch dann selbstverständlich bleibt, wenn der idealistische Lösungsversuch als solcher kaum noch Nachfolge finden kann). Aber es ist nicht weniger einleuchtend, daß ein solches Kantisches System deshalb ein *kritisches* geblieben wäre, weil es dank der strengen Unterscheidung des Transzentalen vom Transzendenten sich gehütet hätte, das An sich von Gott und Welt mit seiner Erörterung zu umgreifen. Bleibt doch sogar hinsichtlich des existenziellen Einsatzes und also mit Bezug auf den Menschen als das Gott und Welt verknüpfende Wesen wohl das Daß, aber keineswegs das Wie und Warum solcher Existenz diskussionsfähig. Das hinter dem *Opus posticum* sich abzeichnende System hält im kritischen Sinn an der Dialektik nicht nur der objektiven Ideenlehre, sondern sogar des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität fest. Es ist nur das Prinzip der Autonomie, die Wirklichkeit der Freiheit, die der analogischen Ideenlehre der ersten Kritik ein konstitutives Fundament gibt, während die gesamte Ausführung der synthetischen Metaphysik in der Klammer einer analogischen Grenzbetrachtung verbleibt. Das Ergebnis bleibt daher bestehen, daß Kant für sein kritisch-systematisches Vorhaben zwar dem Leitfaden der scholastischen Transzentalphilosophie gefolgt, daß er aber in der Durchführung nicht dogmatisch, sondern kritisch verfahren ist und bis zuletzt zu verfahren gewillt war.

Es ist jüngst wieder Kants Lehre vom *radikalen Bösen* — trotz ihrer keineswegs radikalen Behauptung — als ein Zeichen dafür herausgestellt worden, daß Kant der tragischen Grundsituation des Menschen sich offengehalten habe in einer Zeit, die allzu bereitwillig einem unbedingten Humanismus vertraut und eben dadurch die Katastrophe des sich übernehmenden Menschen mit zu verantworten hat¹²⁾). Vielleicht läßt sich daher an der Stellung des *Opus posticum* zum Problem des Bösen die Frage klären, ob Kant den kritischen Geist auch mit Bezug auf die Fundierung seiner transzentalen Anthropologie festgehalten hat.

Nun findet sich im 10. Konvolut eine Stelle, die diese Frage mit aller wünschenswerten Eindeutigkeit zu entscheiden scheint. „Es ist ein gutes Prinzip im Menschen, die Stimme des kategorischen Imperativs. Es ist **kein böses Prinzip** im Menschen, denn das ist ein **Widerspruch**“ (XXII, 290). Kant erklärt das Böse in diesem Zusammenhang durch den Einbruch des „Sinnenreizes“ in die Vernunftprinzipien, was nur zu bestätigen vermöchte, daß die Vernunft selbst intakt ist, und daß dann wohl auch die kritische Transzentalphilosophie an dieser Stelle dem Dogmatismus des guten Prinzips gehuldigt hat. Aber es gibt doch andere Belege, die diese allzu eindeutige Optierung für das Gute einschränken. Kant hat nicht nur die „Unlauterkeit und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“ sich eingestanden (XXII, 130) und den Satz *homo homini lupus* sich zu eigen gemacht (XXII, 61), sondern er hat auch in den Willen

¹²⁾ Vgl. H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus, Heidelberg 1953, S. 300 ff.

selbst den Zwiespalt verlegt, dem nur Gott gewachsen wäre, und den doch Gott nicht wenden kann, weil Gott damit einem Zeitbegriff unterworfen würde, der „auf Phänomene gestellt ist“. Gott kann also nicht „machen“, daß der Wille des Menschen „wolle, was er nicht will“ (XXI, 37). Kant hat ohne Zweifel einen solchen Eingriff Gottes auch um deswillen zurückgewiesen, weil die Freiheit des Menschen die Wurzel seiner Existenz ausmacht. „Es ist selbst nicht in göttlicher Macht, einen moralisch-guten Menschen zu machen: er muß es selbst tun“ (XXI, 83).

Obzwar Kant also auf die Freiheit nicht verzichten kann, steht doch in demselben Zusammenhang die schwerwiegende Erklärung, daß „ein moralisch guter Mensch nicht selbst Urheber werden kann, ein böser zu werden. Der sich selbst zum bösen macht (ursprünglich), ist dia bolus“ (XXI, 83). Der Nachdruck scheint hier auf dem Wort „ursprünglich“ zu liegen, das dann der ursprünglichen Anlage des Menschen zum Guten entgegensteht. Da nun Kant an der Tatsache eines „bösen Menschen“ (XXII, 296) und der „Verdorbenheit des Herzens“ (XXII, 305) nicht zweifelt, kann der Sinn der obigen Erklärung nur sein, daß zwar das Gute als Gutes nicht auszurotten und in ein Böses zu verwandeln ist, daß aber gleichwohl auch für den Menschen die diabolische Möglichkeit gegeben und in seine Freiheit gestellt ist.

Der Ausgleich zwischen diesen nicht ohne weiteres zu vereinbarenden Sätzen wird doch in der eigentümlichen Zwischenposition des Menschen gesucht werden müssen. Der Mensch ist ein Wesen zwischen Gott und Teufel. Da der Teufel das böse Prinzip ist und da die Erschaffung des Menschen ihm sicherlich nicht zugeschrieben werden kann, sind die Stellen gerechtfertigt, in denen ein böses Prinzip dem Menschen abgesprochen wird. Kant besinnt sich ausdrücklich auf das „Laßt uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sei“ (XXI, 65). Gleichwohl läßt sich insoweit von einem radikalen Bösen sprechen, als die Versuchung zum Abfall und zur Verwerfung des guten Willens (zur „Verworfenheit“ (XXII, 296)) von Anbeginn her da ist. Vielleicht trifft daher eine Formulierung die Mitte, die sich „weder ein moralisch böses noch gutes Urwesen als erschaffen denken“ kann, weil „beides aus Freiheit entspringen“ muß (XXI, 58).

Das aber würde dann der kritischen Grundhaltung einer Transzendentalphilosophie entsprechen, deren Analogik zwar einem letzten Überwiegen des guten Prinzips Rechnung trägt, aber doch nicht dogmatisch genug ist, um zu bestimmenden Urteilen fortzuschreiten, wo lediglich eine zugleich begrenzende und entgrenzende Reflexion möglich ist. Im konstituierenden Prinzip aber dieser Transzendentalphilosophie läßt sich nur eine Freiheit betreffen, die trotz ihrer Wirklichkeit doch „strittig“ bleibt und insofern die Macht des Bösen nicht zudeckt. Es ist zwar richtig, daß der Begriff der Freiheit bei Kant zunächst im Gegensatz zum Mechanismus der Natur die Vernehmbarkeit eines kategorischen Sollens ausdrückt, aber in dem Augenblick, wo die Wirklichkeit der Freiheit zur Erörterung steht, ist es nicht mehr die Eindeutigkeit des praktischen Idealismus, sondern die Zweideutigkeit menschlichen Existierens, die als Bindeglied zwischen Gottes- und Weltidee den Ursprung der transzenden-

talen Autonomie vertritt. „Wenn der Mensch das Machwerk irgend eines oberen Wesens ist, das Vernunft hat, so kann man ausrufen:

Oh Mensch, wo bist du her?

Zu gut für einen Gott, zu schlecht fürs Ohngefähr!“¹³⁾

(XXII, 288), aber wenn es das Konstitutivum aller transzendentalen Philosophie ist, daß der Mensch Urheber seiner selbst ist, dann verwandelt sich diese absolute Zweideutigkeit in eine bedingte, weil trotz der Wählbarkeit des Bösen über den Endzweck kein Zweifel sein kann. Die transzendentale Ideenlehre läßt sich zwar nicht dogmatisch verifizieren, aber die Nötigung des denkenden Selbst, sich analogisch in ihr zu objektivieren, weist auf jenes „System der Zwecke“ hinaus, das sich zwar nicht bestimmen läßt, das aber aus der Reflexion des existierenden Menschen nicht zu verbannen ist. Das ist zwar kein absoluter Sieg des guten über das böse Prinzip, wie es der Dogmatismus erweist und vielleicht auch der praktische Idealismus Kants selbst dem Menschen noch zumutet, aber es ist — bei aller Undurchdringlichkeit des existenziellen Geheimnisses selbst — die *Relation* auf diesen Sieg, die der Verwirklichung einer kritischen Transzentalphilosophie zugleich den Überschritt zu einer anthropologischen Teleologie freigibt.

¹³⁾ Der Sinn wird wohl „gut“ und „schlecht“ zu vertauschen nötigen, wenn man den ganzen Satz nicht ironisch nehmen will.

REFLEXIONS SUR LA METHODE KANTIENNE ET SUR SON UTILISATION POSSIBLE

de Pierre Lachièze-Rey, Lyon

En réfléchissant sur le kantisme, on s'aperçoit que celui-ci n'est pas un système comme les autres, qu'il ne peut pas être considéré comme une architecture de concepts ou de constructions imaginatives destinées sans doute à répondre à des problèmes et à des besoins, mais invérifiable en elle-même. Le kantisme vaut surtout et essentiellement comme méthode, et cette méthode consiste à nous faire saisir d'une manière intuitive, directe, le fonctionnement de l'activité de l'esprit. Cette activité n'est pas décrite de l'extérieur, ce qui d'ailleurs n'aurait aucun sens quand il s'agit d'une activité; elle est appréhendée par le dedans, dans les lois éternelles qui y président et dont chacune de ses manifestations n'est qu'un cas particulier. Nous sommes invités à reproduire en nous les actes spirituels en nous appuyant sur leurs lois intérieures et à apercevoir dans la perspective de ces lois la genèse des objets construits. Inversement, les objets sont examinés dans leurs conditions transcendentales, c'est-à-dire dans les conditions internes de leur possibilité et, ces conditions étant des lois de construction intégrées à la conscience, loi de construction suprême, il en résulte que, dans ce double mouvement où on passe de l'objet au sujet comme à sa condition de réalisation et où on aperçoit l'objet comme une résultante nécessaire de l'action du sujet, où il s'établit une réciprocité complète entre le sujet et l'objet, l'esprit se saisit comme puissance opérante, constituante, déterminante, originale, intemporelle, comme unité apportante absolue. Ainsi se réalise l'idéal de la connaissance du troisième genre si bien exprimé par Spinoza dans la définition génératrice de la sphère où on aperçoit celle-ci dans la perspective de sa loi de construction et comme résultant immédiatement de cette loi. Il est évident qu'une pareille méthode porte en elle-même le principe d'une extension indéfinie et fournit l'instrument de sa propre modification ainsi que du perfectionnement illimité de ses résultats.

On peut donc considérer que Kant a fait un inventaire incomplet des lois de l'activité spirituelle, qu'il a érigé à tort en condition absolue de la connaissance l'activité constructive et négligé ou rejeté sans raison suffisante les ressources que nous fournissent sur ce point d'autres formes de l'activité de l'esprit. — On peut également penser que, dans le domaine de l'activité constructive, déterminante et posante, il a trop limité la recherche de cette activité au plan de l'objectivation, à la constitution

de rapports universellement valables sur le plan de l'objet, — on peut enfin estimer que, sur le plan objectif lui-même, il a donné trop de rigueur à ses constructions en leur attribuant une structure définitive alors que l'esprit est, dans ce domaine, beaucoup plus libre et capable d'invention non rigoureusement canalisée; — il n'en reste pas moins que l'adoption de la méthode employée doit et peut nous révéler les caractéristiques essentielles de l'esprit et en particulier son intemporalité.

De plus, tandis qu'une méditation du kantisme conduit à prendre une conscience de plus en plus nette de l'activité spirituelle par cette intuition créatrice et réalisatrice dont parle Fichte, dans l'ouvrage: *Rapport clair comme le jour* (*Sonnenklarer Bericht*), l'examen des différents problèmes philosophiques, à quelque ordre qu'ils appartiennent, montre la fécondité de la méthode dans tous les domaines de la philosophie.

Cette fécondité apparaît naturellement tout d'abord sur le terrain de la perception et de la science puisque, précisément, ce terrain est celui de l'objectivité et que le kantisme considère la construction de l'objet comme une réplique spontanée de l'esprit à la sensation, envisage celui-ci comme une *Beilegung* (adjonction) à cette sensation, selon l'expression de Beck, et prétend nous fournir les facteurs au moyen desquels nous construisons cet objet ou le monde des objets. L'examen de l'opération de l'esprit dans cette construction, quelle que soit la rigidité ou la souplesse des instruments employés, doit nous indiquer d'une manière rigoureusement précise ce que nous sommes en droit d'affirmer relativement à la réussite de la science considérée *sub specie aeternitatis*, dans quelle mesure nous sommes fondés à établir des lois et quelle est la nature des opérations déductives et inductives dans le domaine de l'expérience; enfermant la science dans la zone comprise entre la sensation qui en est la cause occasionnelle et les déterminations de l'espace et du temps avec lesquelles l'objet est construit, le kantisme nous la montre progressant en quelque sorte indéfiniment entre deux rails, mais sans jamais pouvoir les franchir. La simple confrontation de la science avec les conditions transcendentales de sa constitution semble ainsi déterminer exactement le domaine de sa valeur, de sa portée et de la légitimité des jugements qu'elle est amenée à formuler.

Mais, dans le domaine de la psychologie, les principes de la méthode kantienne et les résultats que fournit celle-ci ne sont pas moins féconds. Dès le début de la psychologie et en quelque sorte comme question préalable, on est amené à se demander quel est le mode existentiel de ce qu'on appelle le cours de la conscience, la succession et la durée (Cf. Delacroix, dans *Traité de psychologie de Dumas*, t. II, p. 57). S'agit-il là d'une réalité absolue, subjective sans doute, mais constatable empiriquement, que l'on devrait considérer comme un donné, — ou bien, la succession et la durée n'étant possibles que par le temps, s'agit-il au contraire du résultat d'un mode de représentation ou de constitution de soi? Et, si on se range à cette dernière opinion, la théorie de la conscience s'en trouve profondément transformée: au lieu d'être envisagée comme accompagnant les phénomènes psychologiques qui passent ou comme s'identifiant plus ou moins avec leur développement organique et leur

progression hypostasiée, la conscience apparaît, en effet, comme l'essence de l'activité spirituelle en exercice, comme la loi même selon laquelle le temps est posé, comme l'acte par lequel ce temps est réalisé et étalé en s'appuyant sur cette loi; elle est conscience d'une relation entre le présent et l'éternel, entre le réalisant et le réalisé, entre le posant et le posé, entre la loi et sa manifestation. Naturellement, la même solution doit s'appliquer aux autres formes analogues de l'activité posante et non pas seulement à celle qui engendre le temps; c'est ainsi, par exemple, que la conscience doit être considérée comme conscience du rapport entre l'espace spatialisant et l'espace spatialisé, entre la loi génératrice de la circonférence et cette circonférence elle-même, entre l'Idée d'Univers, Univers posant, Dieu de Spinoza, et l'Univers posé. « Quand il s'agit de la forme de tous les objets des sens, dit Kant dans un texte de l'*Opus postumum*, l'esprit de l'homme est le Dieu de Spinoza, et l'idéalisme transcendantal est un réalisme en un sens absolu ».

Mais ce n'est pas seulement dans la constitution formelle du système de l'expérience, dans la construction du moi et du monde que les principes, les méthodes et les solutions du kantisme montrent leur fécondité. Ils fournissent au contraire un instrument de systématisation excellent pour un grand nombre de fonctions psychologiques. La plupart de ces fonctions, par exemple la perception elle-même considérée du point de vue spécialement psychologique, la mémoire, l'imagination, l'attention, l'abstraction et la formation de l'idée générale, voire même l'émotion et l'interprétation des signes naturels se laissent facilement unifier et interpréter grâce à la conception bergsonienne de la reconnaissance, qu'on pourrait résumer dans cette formule: « Le processus de la reconnaissance se réalise au moyen de l'image; il n'est pas centripète, mais centrifuge ». Toutefois le bergsonisme apparaît ici comme insuffisant; l'image, même complétée par le schème, ne peut pas être un instrument ultime de reconnaissance, et il faut encore remonter jusqu'à ses conditions transcendentales de constitution. Un problème reste en définitive irrésolu: l'image, principe de la reconnaissance, comment est-elle elle-même reconnue? Or le kantisme avait fourni les instruments d'une solution en dépassant précisément le domaine de la durée et du temps, en situant au delà le principe de l'unité, en le plaçant dans le concept, « principe de recognition des phénomènes », le concept conduisant lui-même à la catégorie et la catégorie à l'unité d'aperception. Les conditions transcendentales de l'image n'ont pas à être reconnues; elles sont elles-mêmes principe de recognition, principe de réalisations et de reproductions multiples indéfinies; elles jouissent du privilège de cette « reconnaissance intérieure » dont parlait Descartes; Lachelier disait: « L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné ne peut pas nous être elle-même donnée »; nous pourrions dire de même ici: l'instrument de la reconnaissance ne peut lui-même être reconnu et cet instrument de la reconnaissance, c'est essentiellement le « je » de l'aperception, ce sont aussi toutes les formes, tous les concepts fondamentaux par lesquels se traduit ce « je »; on ne reconnaît pas l'espace, on ne reconnaît pas le temps; bien mieux on ne reconnaît pas le cercle; tous les cercles sont posés a priori

comme devant être tels; et le souvenir lui-même est posé comme devant être ce qu'il est dans la construction intentionnelle qui va l'appeler à l'existence avant d'être réalisé sous la forme d'une image précise et définie.

Enfin, dans la vie qualitative elle-même et dans la vie affective, la même conscience de l'éternel paraît pouvoir être trouvée et l'esprit y prend possession d'une essence constituante, d'un pouvoir infini de réalisation. Le rouge apparaît comme idée du rouge (Cf. Husserl dans Gurvitch: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, — et Whitehead, dans Wahl: *Vers le concret*), comme principe de reproduction et de recognition indéfinies. Kant ne se refuserait pas sans doute à une pareille extension de sa méthode puisque la qualité sensible entre dans certains exemples qu'il nous donne de réalisations conceptuelles, comme l'indique une note du § 16 de la déduction transcendentale des catégories. Quant à la vie sentimentale, quelle contribution plus explicite aurait-on pu apporter à la conscience de l'éternel que celle de Marcel Proust, qui dans le deuxième volume du *Temps retrouvé*, nous invite à « jouir de l'essence des choses », à prendre possession « de notre être intemporel », à saisir en nous « l'homme affranchi de l'ordre du temps » et à considérer chaque déception particulière comme l'expression partielle d'une virtualité indéfinie de déceptions?

Sans entrer dans le détail des questions esthétiques, nous serions amenés aux mêmes conclusions; sans doute a-t-on montré qu'il n'y a pas dans ce domaine une parfaite homogénéité à l'intérieur des conceptions kantiennes et que tout ne se réduit pas, même dans la Critique du jugement, à une simple harmonie entre les facultés de connaître de l'homme, mais la théorie générale du jeu spirituel qui est au fond celle de Kant est assez large pour admettre toutes les variations possibles sans être altérée dans son principe qui est d'exclure du sentiment esthétique tout caractère de passivité, d'aveuglement et de contingence. Ce jeu, précisément parce qu'il est un jeu spontané, ne paraît pouvoir se comprendre dans sa spontanéité sans cette initiative totale qui rend l'esprit adéquat dans son fond à toutes les représentations possibles, qui en fait la loi des lois, pour ainsi dire, et permet de voir dans chacune de ses manifestations l'expression d'une possibilité éternelle, d'une puissance de reproduction indéfinie; dans le sentiment esthétique, la sensibilité se mobilise, elle épouse le mouvement même de l'idée; l'esprit la pose en même temps que sa forme dans un processus unique qui se rapproche de celui de l'entendement intuitif, — et c'est bien l'inspiration kantienne que l'on retrouve dans Schelling, quand il dit que l'œuvre d'art représente l'infini d'une façon finie, quand il déclare que le beau est ce en quoi le général et le particulier, le genre et l'individu sont aussi inséparablement unis qu'ils le sont dans le corps des dieux; c'est elle encore qui apparaît dans Hegel quand il affirme que l'œuvre d'art fait la synthèse de l'au delà et de l'ici-bas, que l'Idée du Beau réunit « la généralité métaphysique et la particularité réelle », que « l'art spiritualise le sensible et sensibilise le spirituel ». (V. Basch: *Des origines et des fondements de l'art*).

ments de l'esthétique de Hegel, (Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet-Septembre 1931). Cf. Whitehead dans Wahl, p. 178—179).

Conscience de l'éternel d'une part, conscience de l'objet comme posé, construit, déterminé par le sujet, d'autre part, corrélation nécessaire des deux termes dans laquelle le sujet s'aperçoit comme l'essence de l'objet, comme sa loi constitutive et déterminante, voilà donc ce que nous apporte la philosophie kantienne.

Reste maintenant à savoir dans quel domaine il importe d'étudier, chez Kant lui-même, le fonctionnement et la nature de cette conscience, et, à ce point de vue, on peut s'appuyer sur deux principes différents:

Platon considérait que la contemplation des harmonies mathématiques doit servir d'initiation à la contemplation des idées éternelles, et le prisonnier de la caverne, arrivant aux limites du monde intelligible, doit d'abord, avant de regarder les objets eux-mêmes en saisir les reflets dans les eaux. On pourrait appliquer ici une règle analogue. Il y a certainement un domaine où il est plus facile, à l'intérieur du kantisme, de saisir le fonctionnement de la conscience constructive, et ce domaine est celui de la constitution du monde de l'expérience, c'est-à-dire celui de l'idéalisme transcendantal.

Il est facile, en effet, de voir que le fonctionnement de cette conscience pose d'abord un problème essentiel, celui du mode de présence de l'esprit à lui-même dans sa propre activité. Ce problème va se présenter dans les trois domaines fondamentaux de la sensibilité, de l'esthétique et de la science. Mais c'est incontestablement dans ce dernier domaine qu'il va apparaître avec le maximum de netteté et de simplicité. Considérons en effet le domaine moral; il est manifeste qu'une question ne pourra y être évitée, celle de la manière dont la loi est présente à l'esprit. Sans doute Kant ne fait-il pas intervenir dans le domaine moral la conscience transcendante qui paraît réservée à l'unification du divers dans le monde sensible, mais il n'en est pas moins certain que la loi ne peut être posée in abstracto, sans être intégrée à un esprit, sans être considérée comme constituant un facteur fondamental de la spiritualité; elle nous renvoie donc, semble-t-il, nécessairement, à un problème plus vaste et plus lointain, celui de la présence de l'esprit à lui-même, celui, par conséquent, de la conscience « je pense » en tant qu'elle est transparente à elle-même et qu'elle ne se confond pas avec une expérience qui aurait son point de départ dans le sens interne.

La même question va reparaître dans le domaine esthétique, mais sous une forme encore plus complexe; ici, nous n'avons plus une formule, une loi déterminante, je pense ou loi morale, présente à la conscience, mais le jeu spontané de l'imagination et de l'entendement et l'harmonie de ce double jeu; il n'y a pas d'acte spirituel déterminable qui dirige chacune de ces facultés dans sa sphère propre d'opération, ni d'acte spirituel encore plus élevé posant la formule de ce double jeu; ainsi reste indéterminé cela même qui devait être présent à la conscience, ce qui rend encore plus indéterminé le problème de la manière dont on en prend conscience. — Bien plus, cette conscience du double jeu harmonieux de nos facultés de connaître s'accompagne d'un sentiment de plaisir qui est mani-

festement pour Kant une donnée du sens interne bien qu'il ait une condition universalisable, et il est difficile de savoir si la conscience du jeu harmonieux s'absorbe dans ce sentiment ou si elle s'en distingue. Bien que la distinction des deux termes fût peut-être le seul moyen que Kant pouvait trouver pour échapper au dilemme d'après lequel il faut que ce soit le sentiment ou le concept qui serve de principe au jugement du beau, il est remarquable qu'il n'a jamais utilisé, pour résoudre la question, l'intervention de la conscience comme lumière intermédiaire, différente de l'intellectualité et différente aussi des données du sens interne, bref qu'il n'a jamais appliqué dans le domaine esthétique le principe qu'il avait posé dans le domaine spéculatif: « la conscience n'est en soi rien d'empirique », formule à laquelle il arrivait cependant à la même époque, dans les écrits Kiesewetter.

Considère-t-on maintenant la puissance de détermination dont l'esprit aurait ici conscience? Cette puissance de détermination est réduite au minimum dans le domaine esthétique, et c'est précisément pour cette raison que le jugement y devient réfléchissant et cesse d'y être déterminant; quant au domaine moral, il est remarquable qu'il admet seulement une synthèse par concepts qui appartient au monde suprasensible, dont nous ne saurions suivre la réalisation, faute d'une intuition et dont, par conséquent, nous pouvons seulement affirmer, pour des motifs moraux et à cause de l'impératif de la loi, le « que » sans jamais en saisir le « comment ». En d'autres termes, la loi morale nous autorise à dire que nous sommes libres, mais ne nous permet pas d'apercevoir comment cette liberté se réalise ni d'en connaître, en quelque sorte, l'essence ou la structure. Au point de vue de la raison pratique, la synthèse se fait donc extérieurement à la conscience, dans un domaine qui est hors de son atteinte, et comme s'il s'agissait d'une réalité étrangère. C'est donc bien uniquement dans le domaine de la construction du monde sensible que nous pouvons suivre par une conscience directe la constitution du cadre et de l'ordre, saisir le « quomodo et cur tale quid fiat », selon l'expression de Spinoza.

A cette raison d'ordre méthodologique qui doit amener à choisir comme objet d'étude privilégié dans le kantisme l'idéalisme transcendental s'en ajoute une seconde qu'on pourrait appeler d'ordre dogmatique. Kant s'est lui-même d'ailleurs chargé de nous la donner. Si l'on considère l'importance respective des problèmes, il est incontestable que, dans l'esprit de l'auteur de la Critique, le domaine pratique l'emporte sur le domaine spéculatif; l'édification de l'idéalisme transcendental serait sans intérêt pour l'homme au point de vue de la science qui pourrait aisément s'en passer et qui continuerait aussi bien son chemin comme elle l'a fait jusqu'à présent sans s'élever à la conception de l'idéalité de l'espace et du temps; mais il n'en est pas de même au point de vue moral; ici l'idéalisme transcendental prend une importance décisive, car il est le seul moyen d'empêcher, selon l'expression de Kant, la philosophie d'Epicure d'envahir toute la conduite humaine, le seul moyen de sauvegarder la liberté en soustrayant l'homme à la détermination et à la pression de son propre passé, le seul moyen également de faire échapper l'ordre des

raisons à l'ordre des causes, le seul moyen enfin de concevoir comme non contradictoires les rapports de Dieu et de l'homme, de sauvegarder là toute-puissance du premier sans détruire la liberté du second. — Mais, sans faire même entrer en ligne de compte l'idée d'un autre monde qui s'opposerait radicalement à celui-ci comme un monde des choses en soi à un monde des « *apparentia* », et qui serait situé en dehors de lui comme parties extra partes, en ne tenant compte que de l'autonomie spirituelle elle-même, puisque c'est elle qui nous intéresse en ce moment, il est manifeste que la thèse de l'idéalisme transcendental constitue une condition préalable; cette autonomie ne peut, en effet, être maintenue que si la pensée n'est pas un événement situé dans le temps et placé sur le même plan que les autres événements, que si, selon l'expression même de Kant, les idées de l'entendement, les jugements n'appartiennent pas à la chaîne des événements, que si l'on peut, pour employer une autre de ses expressions, distinguer radicalement possession et déduction, discerner le processus de constitution psychologique et celui de justification logique. Considérons le domaine esthétique ou le domaine moral: l'idée morale, l'idée de la loi et, à plus forte raison, l'idée esthétique, idéal indéfinissable, ne devront-elles pas être considérées comme des événements? N'apparaissent-elles pas dans une conscience comme se produisant à un moment et comme disparaissant à un autre? Si le temps et l'espace sont des absous, si le monde sensible est le milieu ultime et définitif à l'intérieur duquel le sujet est compris comme un objet au milieu des autres objets, il est indubitable que la prétention de l'esprit à l'autonomie dans les trois domaines de l'expérience, de la morale et de l'esthétique devra être regardée comme non fondée et la conscience qu'il prétend en avoir apparaîtra comme une conscience illusoire.

Ainsi donc les raisons dogmatiques s'unissent aux raisons méthodologiques pour donner le primat dans l'étude de l'activité spirituelle à celle de l'idéalisme transcendental. Nous ajouterons d'ailleurs, que cette étude nous paraît d'autant plus importante que l'inapplication pure et simple ou l'abandon consciemment voulu de la méthode transcendental sont pour divers philosophes contemporains et même pour diverses écoles philosophiques contemporaines comme l'école phénoménologique allemande, la source de difficultés inextricables. D'autre part, les philosophes qui envisagent l'esprit dans une perspective manifestement kantienne, qui reconnaissent en principe que les objets de la perception et de la science sont des constructions spirituelles, cèdent souvent, dans l'étude des problèmes particuliers à l'illusion réaliste et se laissent aller à parler des objets comme s'ils étaient des choses en soi, commettant ainsi ce que Kant appelait le « *vitium subreptionis* », et prenant le construit comme un donné absolu. — D'autres enfin qui ont reconnu la nécessité de considérer l'esprit comme une puissance intemporelle et qui ont intégré l'éternel à la conscience, n'en insèrent pas moins ensuite l'esprit dans le temps et perdent ainsi dans le détail des applications le bénéfice du principe qu'ils ont posé dans l'absolu.

Ces glissements, ces abandons, on les trouve d'ailleurs souvent chez Kant lui-même. Il n'a pas toujours été fidèle aux principes de l'idéalisme

transcendental. Il a cédé fréquemment à l'idée de la temporalité du sujet ou à l'illusion réaliste. Il importe donc de débarrasser le système de certaines inconséquences incompatibles avec une rigoureuse application de la méthode. Pour cela il faut d'abord chercher à déterminer du dedans, en le reconstruisant d'une manière intuitive et en utilisant toutes les ressources qu'offre le kantisme, le plan de structure de l'Idéalisme transcendantal avec la position respective des différents termes qui le constituent: conscience transcendale, moi empirique, monde sensible; forme spatiale et forme temporelle; puis, après s'en être ainsi donné une vision aussi nette que possible, déterminer les infidélités que Kant a commises relativement à lui et les moyens qui permettent d'y remédier.

ERSCHEINUNGSSTUFUNG UND REALITÄTSPROBLEM IN KANTS OPUS POSTUMUM

von Gerhard Lehmann, Berlin

Wie andere Grundbegriffe der Kantischen Philosophie, wird auch der Begriff der Erscheinung im Nachlaßwerk in einer von den Druckschriften abweichenden Weise behandelt. Wird in den Druckschriften nur allgemein von Erscheinung gesprochen, so verwendet Kant im Nachlaßwerk einen doppelten Erscheinungsbegriff. Er spricht nicht nur von der Erscheinung als solcher, sondern auch von einer Erscheinung, die er „Erscheinung d e r Erscheinung“ oder „Erscheinung v o n der Erscheinung“ nennt. Dies geschieht — wir geben zunächst nur ein terminologisches Beispiel — in Satzverbindungen wie folgenden: „Erscheinung von einer Erscheinung ist das wodurch das subjective objectiv gemacht wird weil es a priori vorgestellt wird“ (XXII 363¹). Wollen wir das Empirische „nach Principien a priori als zu einem System gehörend classificiren“, so müssen die Sinnengegenstände zuerst „als in der Erscheinung nach dem Subjectiven der Form ihrer in Raum und Zeit zusammen zu stellenden Vorstellungen (phaenomena) gedacht werden denn nur die Form der empirischen Anschauung kan a priori gegeben werden. Da ist aber die Verknüpfung des Manigfaltigen der Wahrnehmung selbst wiederum dem Subject blos Erscheinung dem Objecte nach aber Erscheinung von der Erscheinung und darum der Erfahrungsgegenstand selbst...“ (XXII 363 f.).

Mit dem Sinn dieser und anderer Stellen haben wir es im folgenden zu tun. Wir bezeichnen die Erscheinungsverdoppelung als Erscheinungsstufung, um anzudeuten, daß der eine Erscheinungsbegriff mehr enthält und komplexer ist als der andere, ohne jedoch im voraus etwas über die Rangordnung der beiden Erscheinungen festzulegen, sogar ohne zu behaupten, daß Kant wirklich zwei „Arten“ von Erscheinung angenommen hätte. Es könnte ja sein, daß die Erscheinungsstufung einen nur methodischen Sinn hat (in der Auffassungsweise der Marburger Schule), bzw. daß sie einen Sinn nur hat in Beziehung auf das Realitätsproblem.

Im übrigen bedient sich Kant zur Benennung der Erscheinungsstufung auch anderer Wendungen. So unterscheidet er *direkte* und *indirekte* Erscheinungen, wobei die indirekte Erscheinung die Erscheinung von der Erscheinung ist. Diese gehe der direkten „vorher“, insofern sie „den Raum zum Gegenstande der Erfahrung macht“ (XXII 339). An anderer Stelle spricht er von Erscheinungen *erster* und *zweiter* Ordnung: die Erscheinung von der Erscheinung ist Erscheinung zweiter Ordnung (XXII 339).

¹⁾ Zitiert nach der Akademieausgabe Bd. XXI und XXII.

bzw. vom zweiten Range (XXII 367). Er unterscheidet auch wohl Erscheinung im *metaphysischen* und im *physiologischen* (physischen) Sinne (XXII, 320, 325), oder er nennt die indirekte Erscheinung *subjektive*, die direkte *objektive* Erscheinung.

Gut wäre es, wenn Kant die Erscheinungsstufung thematisiert, wenn er eine „Lehre“ von der Erscheinungsstufung aufgestellt und in einem besonderen Abschnitt von ihr gehandelt hätte. Das ist leider hier so wenig wie bei anderen wichtigen Begriffen des Nachlaßwerkes der Fall. Der Begriff der Erscheinung von der Erscheinung tritt auch nicht etwa in allen Teilen des Nachlaßwerkes auf, sondern nur in den Entwürfen des X. Konvoluts (August 1799 bis Ende 1799, vielleicht auch etwas später).

Ganz und gar nicht darf man daraus schließen, daß der Erscheinungsstufung im Nachlaßwerk nur eine geringe Bedeutung zukommt. Dagegen spricht schon, daß andere, dem Erscheinungsbegriff verwandte und mit ihm in durchsichtigen Beziehungen stehende Grundbegriffe Kants im Nachlaßwerk ebenfalls in gestufter Form auftreten. Das gilt z. B. vom Begriff des *Raumes*, der als *spatium cogitabile* und *perceptibile*, als denkbarer und spürbarer (empfindbarer) unterschieden wird. (Auch wohl, XXII 550, als *a priori* gegebener und empirisch gegebener).

Natürlich tritt auch der Begriff der *Affektion* in doppelter Form auf; ist doch Affizierbarkeit überhaupt gleich Räumlichkeit (XXI 526), und der intelligible Raum „die formale Vorstellung des Subjects, sofern es von äußeren Dingen afficirt wird“ (XXII 525). Es ist jedoch nicht, wie man vielleicht meinen könnte, die Unterscheidung von empirischer Affektion und Affektion durch Dinge an sich, also dasjenige, was man aus der Literatur als „doppelte“ Affektion kennt, sondern es ist die Unterscheidung von empirischer Affektion (durch bewegende Kräfte bzw. durch eine „afficirende Materie“, XXII 375) und Selbstaffektion, die Kant vor Augen hat, wenn er in doppeltem Sinne von Affektion spricht.

Sind wir erst einmal auf der Spur dieser Verdoppelungen, so können wir leicht weitere finden, z. B. die Unterscheidung zweier Stufen der *Materie*: Urstoff (*materia primaria*) und Nachstoff (*materia secundaria*) (XXI 605), oder zweier Stufen der *Erfahrung*: direkte-indirekte (XXI 234 f.) bzw. mittelbare-unmittelbare (XXII 474), wobei es nicht verwunderlich ist, daß Kant für die Erfahrungsstufen dieselbe Bezeichnungsform gebraucht wie für die Erscheinungsstufen; er spricht nämlich wie von der „Erscheinung von der Erscheinung“ so von der „Erfahrung von der Erfahrung“ (XXII 455: „Physik ist die Wissenschaft der Principien der Möglichkeit der Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung entweder der unmittelbaren oder der Erfahrung von der Erfahrung . . .“).

In analogem Sinne verdoppelt Kant auch die Begriffe der *Physik*, der *Natur*, des *a priori*, des *Subjekts*. Doch brauchen wir auf diese anderen Stufungen nicht besonders einzugehen, da es uns zunächst nur auf das Terminologische ankommt. Ohnedies ist klar, daß die Erscheinungsstufung, mit so viel anderen Begriffsstufungen verbunden, nicht systematisch-zufällig sein kann. Das ist auch vom Inhaltlichen her klar. Hat doch die Erscheinung für Kants Philosophie eine so zentrale Bedeutung, daß

man den Kritizismus geradezu als *Phänomenalismus* bzw. Konstitutionsphänomenalismus bezeichnen zu müssen glaubte, oder daß man ihn — in realistischer Sicht — als Lehre von der *Erscheinungswirklichkeit* auffaßte. Auf alle Fälle wird jede Modifizierung des Erscheinungsbegriffs bei Kant unmittelbar das *Realitätsproblem* betreffen, und damit auch den Begriff des Dinges an sich. Es ist also zu erwarten, daß die Erscheinungsverdoppelung im Nachlaßwerk eine Sinnabwandlung des *Dinges an sich* zur Folge hat. Das ist in der Tat der Fall. Wir werden uns mithin, wie mit den Varianten des Erscheinungsbegriffs, so auch mit denen des Ding an sich-Begriffes zu befassen haben.

Schon die ersten Interpreten des Nachlaßwerkes (Krause, Drews, Vaihinger) sind auf die Erscheinungsverdoppelung eingegangen. Doch können wir diese ältere Literatur beiseite lassen, da ihr Quellenmaterial unzulänglich war. Erst E. Adickes, der die Entwürfe des Nachlaßwerkes chronologisch ordnete und dadurch eine Entwicklungsgeschichtliche Interpretation ermöglichte, gab 1920 eine Darstellung und Beurteilung des Nachlaßwerkes²⁾, die wie für jede Einzelfrage, so auch für die Frage nach dem Sinn der Erscheinungsstufung zu Rate zu ziehen ist.

Gemäß seiner Methode der „Stellenanalyse“³⁾ gibt Adickes vier „schwerverständliche Stellen“ an, denen er einen „besonderen Exkurs“ folgen läßt. Darin sucht er zu zeigen, daß der schwierige und in seiner Bedeutung stark schwankende Begriff der Erscheinung von der Erscheinung an dem Gegensatz physischer (physiologischer) und metaphysischer (erkenntnistheoretischer) Wirklichkeitsbetrachtung orientiert ist⁴⁾.

Bereits die Erscheinung als solche (die „direkte“ Erscheinung) wird dabei in doppeltem Sinne verstanden, je nachdem sich Kant auf den „Standpunkt“ des Ich an sich, oder auf den des empirischen Ich stellt⁵⁾: im ersten Fall sind „Erscheinungen“ die materiellen Gegenstände, im zweiten Fall sind „Erscheinungen“ die Empfindungen, die auch der Physiker als Erscheinungen faßt; sie bilden das Rohmaterial für die „Bearbeitung durch die synthetischen Funktionen des empirischen Ich“, und daraus resultiert die „Erscheinung von der Erscheinung“⁶⁾. Während sie im ersten Fall aus der Hineinbildung des Merkmals der Erfahrungseinheit und -gesetzlichkeit in die Gegenstände resultiert⁷⁾.

Adickes verbindet also den Gegensatz direkter und indirekter Erscheinung mit dem Gegensatz von Erscheinung in *metaphysischer* und *physischer* Bedeutung. Die direkte metaphysische Erscheinung ist der Inbegriff der das empirische Ich affizierenden Kräftekomplexe. Die direkte physische (physiologische) Erscheinung ist der Inbegriff der Empfindungen bzw. sekundären Sinnesqualitäten. Und demgemäß ist die Erscheinung von der Erscheinung in metaphysischer Bedeutung die aus den synthetischen Funktionen unserer transzendentalen Apperzeption „geschaffene“ Gesetzmäßigkeit der Erfahrungswelt. Die Erscheinung von der Erscheinung in

²⁾ E. Adickes, Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt, Berlin 1920.

³⁾ Adickes, Kants O. p. S. 279.

⁴⁾ vgl. ebd. S. 294.

⁵⁾ ebd. S. 297.

⁶⁾ ebd. S. 298.

⁷⁾ a.a.O. S. 298.

physischer Bedeutung ist dagegen die „Einheit und Ordnung... die durch unsere apriorischen synthetischen Funktionen bei der Vergegenständlichung der Empfindungen in diese hineingebildet werden“⁸⁾.

So haben wir an Stelle des einen Gegensatzes von direkter und indirekter Erscheinung zwei Gegensätze, mithin vier Erscheinungsbegriffe.

Aus der Literatur, die nach Adickes' Werke, aber noch vor der Edition des *Opus postumum* in der Akademieausgabe (1936, 1938, als Band XXI und XXII) erschienen ist, heben wir eine Arbeit Weinhandls — das vielleicht Geistreichste, was bisher über Kants „letzte“ Philosophie geschrieben wurde — hervor⁹⁾. Weinhandl will nach neuer, gestaltanalytischer, Methode verfahren¹⁰⁾ und vermeidet den standpunktlichen Einschlag der „hypothetischen“ Ergänzungen Adickes'. Aber er ist natürlich an dessen „Darstellung“ bzw. Problemordnung gebunden.

Ausgehend davon, daß die uns affizierenden bewegenden Kräfte von Kant als Erscheinung bezeichnet werden, versteht er die empirischen äußereren Objekte hinsichtlich ihrer Lokalisiertheit und Wechselwirkung — und nur in dieser Hinsicht — als direkte Erscheinungen¹¹⁾. Sie werden selbst zu Erscheinungen, also zu indirekten Erscheinungen: erstens, indem sie durch Einwirkung auf die Sinne als „qualitativ bestimmte... Empfindungskomplexe erscheinen“, zweitens indem sie durch die synthetischen Bewußtseinsfunktionen zu „gesetzlich bestimmten... Gebilden höherer Ordnung verarbeitet werden und uns als solche „erscheinen“, d. h. gegeben, bewußt sind“¹²⁾. Auf diese beiden Fälle sollen die Kantischen Termini (Erscheinung von der Erscheinung, Erscheinung 2. Ordnung usw.) zu treffen.

Nicht ganz soll sich mit dieser Einteilung die andere decken, die Kant vor Augen hat, wenn er die direkten Erscheinungen (abzüglich des subjektiv Empfindungsmäßigen) im Gegensatz zu den physiologischen, qualitativ vollbestimmten, als Dinge an sich selbst bezeichnet und von ihnen sagt, daß sie, metaphysisch betrachtet, „bloß zu Erscheinungen gezählt werden müssen“¹³⁾.

Drei Jahre danach hat auch H. Heyse in seinem, eine neue Gesamtauffassung Kants erstrebenden Buche über den Begriff der Ganzheit bei Kant¹⁴⁾ die Erscheinungsstufung auszulegen versucht¹⁵⁾. Indem er innerhalb der phänomenalen Sphäre *physikalische* Region und *Wahrnehmungsregion* unterscheidet, um die ihnen eigentümlichen Strukturen zu untersuchen, ordnet er die kategorialen Bestimmungen der physikalischen Region den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ zu,

⁸⁾ ebd. S. 305, vgl. auch Adickes, Kants Lehre von der doppelten Affektion, S. 24.

⁹⁾ F. Weinhandl, Der letzte Kant, in: Reichls Philosophischer Almanach 1924, Darmstadt 1924, S. 87—122.

¹⁰⁾ vgl. ebd. S. 88.

¹¹⁾ ebd. S. 91 f.

¹²⁾ ebd. S. 92.

¹³⁾ ebd. S. 92 f.

¹⁴⁾ H. Heyse, Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie, München 1927.

¹⁵⁾ Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus postumum. Kantstudien 1941, H. 3/4, S. 310 ff.

während er die Aufgabe des *Opus postumum* darin sieht, eine „ganzheitlich fundierte Kategorienlehre der Wahrnehmungsregion“ aufzustellen.

Danach bezieht sich der Begriff der direkten Erscheinung auf die physikalische Region, der der indirekten Erscheinung auf die Wahrnehmungsregion, und die Differenz zwischen beiden ist eine *regionale*, d. h. es kommt nur auf die „spezifisch regionale Differenz der Seinsmodi beider Reiche“ an¹⁶⁾). So daß Kant die Bezeichnung ebensogut in umgekehrter Bedeutung verwenden kann; es ist eben kein Wert- oder Rangverhältnis gemeint.

Von weiteren Arbeiten aus dieser Zeit darf abgesehen werden. Was nach dem Erscheinen der Gesamtausgabe veröffentlicht wurde, betrifft nicht eigentlich das Problem der Erscheinungsstufung. Mit Ausnahme einer noch ungedruckten (Kieler) Dissertation von K. Hübner¹⁷⁾, deren Ergebnisse in einem Aufsatz: Leib und Erfahrung in Kants *Opus postumum* (1953)¹⁸⁾ zusammengefaßt sind.

Im Gegensatz zu Adickes, für den die Erscheinung von der Erscheinung zu den schwierigsten Kantischen Begriffen gehört, ist sie für Hübner eine ganz einfache Sache. Erscheinungen von Erscheinungen sind nach Kant — heißt es unter Berufung auf XXII 328 — Objekte der Sinne; indirekt heißen sie, weil uns direkt ja nur das Sinnliche erscheint, während der Gegenstand von uns konstituiert wird, die Sinnenobjekte also „Erscheinungen“ sind, die sich „gleichsam über die Erscheinung des Sinnlichen“ schieben¹⁹⁾.

Die angegebenen Beispiele aus der Literatur kennzeichnen sich als *Interpretationen*. Was eine Interpretation leisten soll, ist hier nicht zu erörtern. Wohl aber sind die besonderen *Voraussetzungen* anzugeben, an die eine Interpretation des Nachlaßwerkes gebunden ist.

Daß die chronologische Ordnung zu berücksichtigen ist, versteht sich von selbst. Entscheidend ist aber nun der Zusammenhang des Chronologischen mit dem *Systematischen*, d. h. die Tatsache, daß die Systematik des Nachlaßwerkes eine Entwicklung darstellt, daß die zeitlich folgenden Entwürfe auch gedanklich neue Momente enthalten, die die ursprüngliche Fragestellung erweitern und vertiefen.

Das läßt sich äußerlich ohne weiteres erkennen, und Adickes hat gezeigt, wie auf den „kurzen Abriß“ des Oktaventwurfs zunächst zehn Entwürfe naturwissenschaftlichen Inhalts folgen, während mit dem Entwurf des X. und XI. Konvoluts außerordentlich subtile erkenntnistheoretische Analysen einsetzen, denen er die Bezeichnung „neue transzendentale Deduktion“ gab, die im VII. Konvolut (Beylage 1—8) teils fortgesetzt, teils metaphysisch gewendet werden, und wie dann diese metaphysische Wendung in der Ideenlehre des I. Konvoluts ihren systematischen Abschluß findet.

Er hat aber — und das ist der Grundfehler seiner Interpretation — die Darstellung der Gedanken des Nachlaßwerkes *nicht* nach diesen von ihm selbst gefundenen Zusammenhängen eingerichtet. Er beschreibt vielmehr den „vorwiegend naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Teil des

¹⁶⁾ Heyse, S. 71.

¹⁷⁾ Das transzendentale Subjekt als Teil der Natur.

¹⁸⁾ Zeitschrift für philosophische Forschung VII, 2.

¹⁹⁾ Ebd. S. 210 f.

Opus postumum" (S. 155—591), also die Entwürfe der Konvolute II—VI, VIII—XII, und im Anschluß daran (S. 592—845) den „metaphysisch-erkenntnistheoretischen Teil des Opus postumum“, d. h. die Konvolute VII und I. Und er bringt die neue transzendentale Deduktion nicht dort, wo sie hingehört: in dem Abschluß jenes ersten bzw. in dem Anfang des zweiten Teiles. Sondern er stellt dieses Kernstück des Nachlaßwerkes nahezu an den Anfang, um ihm die Abschnitte Aether, Elementarsystem, die chronologisch Früheres behandeln, folgen zu lassen. So daß also die unmittelbare Fortsetzung des erkenntnistheoretischen Entwurfes der „neuen“ Deduktion: die sogen. Lehre von der Selbstsetzung, durch fast 250 Seiten von der sogen. Lehre von der Selbstaffektion getrennt ist.

Demgegenüber hat die Systematik Kants einen ganz anderen Verlauf. Kant nimmt (schon im Oktaventwurf) in die Lehre von den bewegenden Kräften (der „Metaphysischen Anfangsgründe“) die *Aetherhypothese* auf, um: vermittelst ihrer und auf Grundlage der Kategorientafel erst zu einer Topik, dann zu einem „Elementarsystem“ der bewegenden Kräfte zu gelangen. Dabei wird ihm mehr und mehr der Äther (Wärme-, Elementar-Urstoff) aus einer *hypothesis subsidiaria* zu einer *hypothesis originaria* (XXI 584), d. h. zu einer *notwendigen Idee*, die es zu deduzieren gilt. Diese Deduktion: *Ätherdeduktion*, gelingt nicht, oder vielmehr, sie erweist etwas ganz anderes als die Existenz des Athers²⁰). Und das führt zu einer Inversion der Fragestellung, zu einer Wiederaufnahme der Thematik *transzentaler Deduktion* (der Kategorien), die sich äußerlich unschwer als Fortsetzung der Ätherdeduktion nachweisen läßt. Zu dieser neuen Deduktion gehören die „Lehren“ von der Erscheinungsstufung und Selbstaffektion, die dann zur „Selbstsetzung“, d. h. neuen Behandlung des Begriffs der transzentalen Apperzeption, weiterführen. Noch in dem die Selbstsetzung behandelnden Entwurf des VII. Konvoluts wird die Thematik um die *Selbstgesetzgebung*, d. h. moralische Autonomie, erweitert und unter Aufnahme des Gegensatzes von technisch-praktischer und moralisch-praktischer Vernunft in der *Ideenlehre* des I. (letzten) Konvoluts beendet.

Dieser durchsichtige und einfache genetisch-systematische Zusammenhang gehört zu den Voraussetzungen jeder Interpretation des Nachlaßwerkes. Ihn nachzuvollziehen, ist *Bedingung* jeder Arbeit an Einzelproblemen.

Mindestens ebenso wichtig ist aber eine zweite Voraussetzung: bei der Interpretation der Richtung und Bewegung des Kantischen Denkens selbst zu folgen, keine standpunktlichen Thesen einzuflechten und sich nicht mit der Analyse von Einzelstellen zu begnügen. Die „Stellenanalyse“ ist immer nur ein Notbehelf. Sie ist nicht zu entbehren, gewiß. Aber sie ist zu ergänzen und vielleicht ganz zu ersetzen durch die Fixierung der *Umschlagpunkte*, d. h. derjenigen Stellen, an denen im Flusse eines ständig sich wiederholenden und dabei doch entwickelnden Denkens Richtungsänderungen sichtbar werden. Das alles ist leichter gesagt als getan. Es drängt sich aber — als Forderung — bei der richtigen chronologischen Lesung von selbst auf.

²⁰) Dazu siehe meinen bereits herangezogenen Aufsatz Kantstudien Bd. 41.

Bei der Erscheinungsstufung haben wir es, wie bei den ihr verwandten Begriffsstufungen, mit *Entsprechungen* zu tun. Auch das Verhältnis der Erscheinung zum Ding an sich ist ja eine Entsprechung. Dafür verwendet Kant wie früher, so auch im *Opus postumum* den Terminus *Korrespondenz*. Daß dieser Begriff, wie der der Stufung, ein *Motivterminus* ist, ergibt sich aus der Fülle der Sachverhalte, auf die er angewendet wird.

Es korrespondiert oder soll doch korrespondieren das von Kant projektierte „Elementarsystem“ dem „Lehrsystem“ der Physik. Diesem Lehrsystem andererseits „correspondiert was das Aggregat der den Sinnen gegebenen Objecte betrifft das Natursystem“ (XXII 460). Es korrespondiert der Form des Ganzen bewegter Materie im Weltraum „auch ein Stoff (materia ex qua)“, wie es in der Ätherdeduktion (XXII 606) heißt. Oder es korrespondiert (XXII 125) der Einheit des Sensibelen im Raum die Einheit des Intelligibelen.

Vor allem aber korrespondiert der *Realität* als „qualitat eines Dinges die es als ein Etwas von der bloßen Form unterscheidet“ die *Empfindung* (XXII 459). Und hierher gehören nun alle die diffizilen Korrespondenzverhältnisse, die in der neuen Deduktion auftauchen: die Korrespondenz von Wahrnehmungen und bewegenden Kräften, von Wirkungen und Gegenwirkungen, Akten und Gegenakten, Wahrnehmungen und *Erscheinungen*. Der Wahrnehmung als der „Position“ des empirischen Bewußtseins der Sinnenvorstellung „correspondirt die Vorstellung des Gegenstandes in der Erscheinung“ (XXII 476), dem Akt des Vorstellungsvermögens ein „Gegenact des Objects“ (XXII 493).

Wie der Bewegung die ursprünglich bewegenden Kräfte (XXI 537), so entsprechen den bewegenden Kräften die korrespondierenden reagierenden (XXII 180); zu ihnen gehören die Wahrnehmungen als mit Bewußtsein verbundene bewegende Kräfte (XXII 404), bzw. als Wirkungen „eines Acts der bewegenden Kraft des Subjects“ (XXII 439). Es korrespondiert also — in Heyses Terminologie — der physikalischen *Region* die *Wahrnehmungsregion*, und was auch immer der Sinn der *Erscheinungsstufung* sei, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß sie ihren logischen Ort eben hier, in dem *Entsprechungsverhältnis* dieser beiden Regionen, hat.

Doch ist die Frage, ob wir uns mit bloßen Korrespondenzen, mit regionalen Zuordnungen, begnügen können. Es ist schon recht, daß bewegende Kräfte und Wahrnehmungen einander korrespondieren, ebenso wie es eine *Aktkorrespondenz* „gibt“. Wie aber ist diese Korrespondenz zu erklären, d. h. zu konstituieren? Kant will sie als *Affektion* erklären: die bewegenden Kräfte affizieren „das Subject den Menschen und seine Organe weil dieser auch ein körperliches Wesen ist. Die innere dadurch in ihm bewirkte Veränderungen mit Bewustseyn sind Wahrnehmungen: die Reaction auf die Materie und äußere Veränderung derselben ist Bewegung“ (XXII 298). Allerdings sind nicht alle bewegende Kräfte, und nicht alle ihrem Wesen nach, affizierende Kräfte; in der Einteilung der bewegenden Kräfte nach der Kategorientafel spielt die Tatsache, daß wir affiziert werden, keine Rolle.

Nur insofern spielt sie eine Rolle, als die „Möglichkeit der Erfahrung derselben (um eine solche anstellen zu können) d. i. die *Naturforschung*“

subjektive Prinzipien, bzw. eine Einteilung der bewegenden Kräfte nach subjektiven Prinzipien benötigt (XXI 627). Dies ist aber natürlich für die Wissenschaft vom Übergange entscheidend, wenn sie das, zunächst nur als Modell gedachte „Elementarsystem“ transzentallogisch begründen, wenn sie zeigen will, daß es eine apriorische Erkenntnis der „Systematik des Besonderen“ gibt. Denn diese kann nur von einem Punkte ausgehen, der der Bewußtseinssynthetik und der physikalischen Region *gemeinsam* ist: nur von jenem Punkte, in welchem das Subjekt als *psychophysisches* auf materielle Gegenstände (als Inbegriff bewegender Kräfte) wirkt.

Verhält es sich bei der Wahrnehmung umgekehrt, insofern hier Wirkungen (Affektionen) „auf“ das Bewußtsein ausgeübt werden, so liegt die Sache nach dem Prinzip der Wechselwirkung doch so, daß jede Wirkung als Rückwirkung und jede Rückwirkung als Wirkung betrachtet werden muß: die Affektion durch äußere bewegende Kräfte läßt sich also in die ihr *entsprechende* Selbstaffektion als Ursache der Wirkung des Bewußtseins auf äußere Gegenstände übersetzen.

Nun ist es das „erste Prinzip der Vorstellung der bewegenden Kräfte der Materie sie nicht als Dinge an sich selbst sondern als Phänomene zu betrachten“, nämlich „nach dem Verhältnisse welches sie zum Subject haben wie es unseren Sinn afficirt oder wie wir unseren Sinn selbst afficiren und das Formale der Sinnenvorstellung in das Subject hineintragen“ (XXII 300). Die bewegenden Kräfte sind also als *Erscheinungen* „zu betrachten“. Sie können natürlich auch als Dinge an sich selbst betrachtet werden, und der Physiker betrachtet sie normalerweise so: „die bewegende Kraft ist die Sache selbst“ (XXII 471); was „metaphysisch zu den Erscheinungen gezählt werden muß das ist in physischem Betracht Sache an sich selbst“ (XXII 329).

Aber diese Betrachtung enthält eine *Amphibolie*, „das was die Natur bewirkt, die Erscheinung ... als Ding an sich“ (XXII 322), „das, was blos als in der Erscheinung gültig ist für Object an sich“ zu nehmen (XXII 339). So gesehen, ist auf alle Fälle die realistische Betrachtung des Physikers und überhaupt jeder Ding-an-sich-Realismus eine *Verwechslung*. Es wäre dann aber zu fragen, was den *Schein* dieser Verwechslung erklärt, bzw. wie sich das „Realitätsphänomen“ überhaupt retten läßt. Und hier ist offenbar die Stelle, an der der Begriff der Erscheinungsstufung eingreift.

Wir sagten, daß das Verhältnis beider Erscheinungen, welchen Inhalt sie immer haben mögen, jedenfalls ein Korrespondenzverhältnis ist. In welchen Stücken entsprechen sich beide Erscheinungen so, daß die eine als Erscheinung „von“ der anderen bezeichnet werden kann?

Nach Adickes würden, wie das empirische Ich dem Ich an sich entspricht, so die Empfindungen den materiellen Gegenständen entsprechen (Doppelsinn der direkten Erscheinung). Es würden ferner, wie die synthetischen Funktionen des empirischen Ich denen des reinen Ich entsprechen, die aus den Empfindungen konstituierten Kraftkomplexe den aus den Gegenständen „geschaffenen“ Gesetzmäßigkeiten entsprechen (Doppelsinn der indirekten Erscheinung). Nach Hübner würde sich die direkte Erscheinung zur indirekten verhalten wie Raum-Zeitanschauung (+ Empfindung)

zur kategorialen Formung bzw. Bewußtseinssynthetik, und zwar so, daß, wie in der indirekten Erscheinung immer die direkte enthalten, so in der Bewußtseinssynthetik immer die Formung durch Raum- und Zeitanschauung vorausgesetzt ist. Die indirekte Erscheinung wäre Überbauung der direkten, und Erscheinung „höherer Ordnung“.

Um der Sache näher zu kommen, schalten wir eine Überlegung ein, die sich nicht unmittelbar auf Kant bezieht. Offenbar wird jeder Phänomenalismus an den Punkt kommen, wo es unvermeidlich wird, aus dem Kreis „erscheinender“ Gegenstände solche herauszuheben, die als quasi Subjekte *selbst* Erscheinungen haben, bestimmte Lebewesen also, die wir als psychophysische Subjekte bezeichnen. Zweifellos wird dadurch die „Erscheinung“ verdoppelt: in der Erscheinung treten Erscheinungen auf, die die Eigenschaft haben, daß ihnen etwas erscheint, und diese ihnen korrespondierenden besonderen Erscheinungen wären dann Erscheinungen „von“ Erscheinungen.

Wir wüßten aber nichts von diesem eigenartlichen Sachverhalt, wenn wir nicht als psychophysische Subjekte *selbst* zu den Erscheinungen gehörten, die besondere Erscheinungen haben, d. h. „Gegenstände“ mit korrespondierenden Erscheinungen 2. Ordnung wären. Sagt man, dies wäre eine überflüssige Verdoppelung, insofern das Erscheinungen habende Subjekt *immer* psychophysches (empirisches) Subjekt ist, so entgeht man der Schwierigkeit durchaus nicht: als empirisches Subjekt muß ich ebensogut damit rechnen, im Kreise meiner Erscheinungen auf Subjekte zu stoßen, deren Erscheinungen sich zu den meinigen wie Erscheinungen 2. Ordnung verhalten. Und umgekehrt ist klar, daß ich als empirisches, Erscheinungen „habendes“ Subjekt von anderen Subjekten als Erscheinung „gehabt“ werde.

Meint man schließlich, nur ausgedehnte Körper könnten „erscheinen“, niemals in oder an ihnen psychische Subjekte, die vielmehr bloß introyiziert, in die Erscheinung hineingedeutet sind, so bleibt das Problem insofern das gleiche, als dann eben die *Zuordnung* (Deutung) verdoppelt werden muß: was ich mir direkt als Erscheinung zuordne, muß ich mir indirekt als Erscheinung anderer zuordnen. Sonst könnte ich es auch „mir“ nicht zuordnen, und dann wäre der Gegenstand überhaupt keine Erscheinung.

Reflektieren wir darauf, daß wir selbst zu den Erscheinungen „habenden“ Erscheinungen gehören, so könnte man diesem Sachverhalt allerdings die Form geben: unser Ich an sich (reines Bewußtsein) „hat“ Erscheinungen, zu denen auch unser empirisches Ich gehört, das wiederum Erscheinungen hat (Erscheinungen 2. Ordnung), — etwa im Sinne von Adickes. Ob dies wirklich auf Kant zutrifft, ist eine andere Frage. Dazu wäre erst zu klären, ob die Ausführungen des Nachlaßwerkes in diese Richtung weisen.

Das letztere ist nicht gut zu bestreiten, wenn wir XXII 371 lesen: „Es ist ein Unterschied dazwischen zu machen daß der Gegenstand der empirischen Anschauung zuerst in der reinen (Raum und Zeit) dem Gemüth a priori als Substrat der Zusammensetzung gegeben sey welches dadurch geschieht daß es als in der Erscheinung nach dem subjectiven Verhältnis der Wahrnehmungen als Manigfaltigen gedacht wird dann aber

auch wie das Subject sich selbst afficirend sein eigener Gegenstand ist und so als Erscheinung von der Erscheinung wird und so allein als Einheit der Erfahrung" (bricht ab).

Den Grundgedanken dieser Stelle gibt Kant kurz danach (XXII 373) noch einmal verkürzt an: „Die subjective indirekte Erscheinung da das Subject ihm selbst ein Gegenstand der empirischen Erkenntnis ist und doch zugleich sich selbst zum Gegenstande der Erfahrung macht indem es sich selbst afficirend das phaenomenon eines Phänomens ist“.

Zu diesen Stellen bemerkt Adickes, daß sie eine „zeitweilige eintretende Verschiebung in dem Begriff der indirekten Erscheinung“ bedeuten²¹⁾ Und zwar deshalb, weil der Begriff jetzt „das tätige bearbeitende Subjekt selbst, insbesondere nach der Richtung seiner synthetischen Funktionen hin, bezeichnet.“ Das Subjekt wird sein eigener Gegenstand, „insofern es seine Bewußtseinssystematik in den Sinnengegenständen und der Gesetzmäßigkeit der Erfahrungswelt gleichsam objektiviert vorfindet und wiedererkennt“. Was sehr fraglich ist, denn Kant bezeichnet ausdrücklich das sich selbst affizierende Subjekt als Erscheinung von der Erscheinung, nichts anderes.

Wichtiger aber ist, daß Adickes nicht bemerkt, wie gerade mit diesen Stellen die Behandlung der Erscheinungsverdoppelung im Nachlaßwerk abschließt; es sind die letzten, an denen die „Erscheinung von der Erscheinung“ namentlich auftritt. Statt an eine „zeitweilige Verschiebung“ sollte man daher eher an ein Resultat denken.

Wir wagen darüber nichts zu entscheiden, bevor wir nicht dem hier mit der Erscheinungsstufung verbundenen Begriff der Selbstaffektion bzw. dem Verhältnis von *Selbstaffektion* und *Selbstsetzung* näher getreten sind, — einem Thema, das allerdings nicht weniger umfangreich ist als das der Erscheinungsverdoppelung, und das eher in den Wald hinein- als aus ihm herauszuführen scheint.

Welche Bedeutung der Selbstaffektion in der neuen Deduktion des Nachlaßwerkes zukommt, geht daraus hervor, daß Kant auf sie die Aufgabe der Ableitung einer Systematik des Besonderen, also die Aufgabe, die Wissenschaft vom Übergange zu begründen, unmittelbar bezieht: „Nicht darinn daß das Subject vom Object empirisch (per receptivitatem) afficirt wird sondern daß es sich selbst (per spontaneitatem) afficirt besteht die Möglichkeit des Überganges von den metaph. A. Gr. der N. W. zur Physik. Die Physik muß ihr Object selbst machen ...“ (XXII 405).

Selbstaffektion, nach B 153 eine Handlung des Verstandes aufs „passive“ Subjekt, ist auch im *Opus posticum* eine *Verstandeshandlung*. Das Subjekt wird durch den Verstand affiziert (XXII 73); der Verstand bringt das Mannigfaltige der Erscheinung unter ein Prinzip ihrer Zusammensetzung, welches der Grund der Möglichkeit der Erfahrung d. i. der systematischen Verbindung der Wahrnehmungen ist (XXII 456). Aber es ist nicht nur der Verstand, das reine Bewußtsein bzw. aktive Subjekt, das in der Selbstaffektion aufs „passive“ Subjekt handelt; auch das vermeintlich passive, d. h. empirische bzw. *psychophysische Subjekt*,

²¹⁾ Adickes a.a.O. S. 303 ff.

das „Subjekt in der Erscheinung“, dasjenige also, auf welches die bewegenden Kräfte wirken, ist ein *aktives*. Schon deshalb, weil es reagiert, als von bewegenden Kräften affiziertes auf diese Einwirkungen antwortet.

Im Ineinandergreifen beider „Aktionen“ — der reaktiv-aktiven des psychophysischen Subjekts und der spontan-aktiven des Verstandes-subjekts — besteht das zentrale Problem der neuen Deduktion: „daß die Warnehmung äußerer Gegenstände nichts anders ist als der Actus des Subjects durch welchen dieses sich selbst afficit und Warnehmungen nichts anders als mit Bewustseyn verbundene bewegende Kräfte eben derselben sind durch welche der Verstand nur so viel nach Principien für das empirische (passive der Vorstellungen) aushebt als er selbst zum Behuf möglicher Erfahrung hineingelegt hat“ (XXII 392, keine Sperrung).

Gehen wir jedoch noch zum letzten, die Problematik der Selbstaffektion abschließenden Punkte fort: zur „Lehre“ von der Selbstsetzung, d. h. von dem, sein Selbstbewußtsein determinierenden, sich selbst zum Objekt und zur Erscheinung von sich selbst machenden Subjekt (XXII 88). Diese „Selbstsetzung“ ist ja von vornherein nicht einfache Position, sondern eine Stufenfolge von Akten, und in dieses Aktgefüge gehört die Selbstaffektion mit hinein.

Die „Vorstellung der Apperception“, heißt es XXII 31, „enthält einen zweifachen Act: erstlich den sich selbst zu setzen (der Spontaneität) und den von Gegenständen afficit zu werden und das Manigfaltige in der Vorstellung zur Einheit a priori zusammen zu fassen (den der Receptivität). Im ersten Fall ist das Subject sich selbst ein Gegenstand blos in der Erscheinung ... im zweyten ein Aggregat des Materialen der Warnehmung ...“ (Es wäre also im zweiten Falle Erscheinung von der Erscheinung). Diese Doppelheit des Aktes wird nun mannigfach variiert: Ich denke, aber bin mir auch ein Gegenstand der Sinne, „das denkbare Ich (cogitabile) setzt sich selbst als das spürbare (dabile)“. (XXII 119). „Das logische Bewustseyn führt zum Realen und schreitet von der Apperception zur Apprehension und deren synthesis des Manigfaltigen ... die Welt ist blos in mir (transzentaler Idealism)“ (XXII 16 f.).

Es werden auch — worauf hier nicht einzugehen ist — drei Stufen der Selbstsetzung unterschieden, und es wird, sowohl im VII. als auch im X/XI. Konvolut, das Verhältnis von Selbstsetzung und Selbstaffektion klar auf den Ausdruck gebracht: „nicht apprehension sondern eigene a priori setzende Vorstellung aus eigener Kraft bestimmt die Anschauung oder Erscheinung. Das Subject setzt sich selbst ... durch die Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit da das Subject Kräfte ausübt dadurch es sich selbst afficit und es zu Erscheinungen bestimmt“ (XXII 70) (keine Sperrung).

Was sich dabei umkehrt, ist erstens die Beziehung von empirischer (äußerer) Affektion zur Selbstaffektion, und zweitens die Beziehung von Erscheinung und Ding an sich (im Unterschiede vom Subjekt).

Könnte man nach der früheren Auffassung oder doch jedenfalls modo recto sagen, daß empirische (äußere) Affektion Voraussetzung von Selbstaffektion, daß ohne sie Selbstaffektion nicht möglich ist, so ist

jetzt Selbstaffektion Voraussetzung von empirischer, und diese ohne Selbstaffektion nicht möglich: XXII 384 wird die Empfindung geradezu als „selbsteigene Wirkung des warnehmenden Subjects“ bezeichnet; XXII 438 sind die Empfindungen „die innere Erscheinungen in der Wahrnehmung die das Subject in sich selbst erregt“; und XXII 476 ist vom „Princip der Afficirung der Sinne“ die Rede, „welches subjectiv ist und eben dadurch objectiv gemacht wird“.

Ist die empirische Affektion aber nicht „äußere“, insofern sie auf Dinge an sich außer uns bezogen, von ihnen „bewirkt“ ist? Wie wir sahen, lehrt Kant im Nachlaßwerk eine Affektion durch bewegende Kräfte. Da diese ausdrücklich als Erscheinungen bezeichnet werden, so lehrt er also eine Affektion durch Erscheinungen, mithin, wenn man die Affektion durch Dinge an sich als selbstverständliche Voraussetzung beibehält, eine *doppelte Affektion*: durch Erscheinungen und durch Dinge an sich.

Von *solcher* „doppelten“ Affektion findet sich nun freilich im Nachlaßwerk nichts, und das wäre nicht verwunderlich, wenn sich in ihm auch nichts über den Begriff der Dinge an sich finde. Das VII. Konvolut, in dem die meisten Stellen über Selbstsetzung enthalten sind, gibt aber eine solche Fülle präziser Aussagen über den Begriff des Dinges an sich, daß von einer Zurückhaltung Kants gegenüber dem Ding-an-sich-Problem nicht die Rede sein kann. Wir können seine Lösung dieses Problems hier nicht in extenso behandeln; es genügt, die Richtung anzudeuten, in der sich seine Überlegungen bewegen.

Das Ding an sich ist auf keinen Fall so etwas wie ein gegebenes Ding, wirkliches Ding, existierendes Wesen; es ist = x, „blos ein Princip“ (XXII 34), nicht „ein den Sinnen gegebenes Object sondern nur das Princip der synthetischen Erkenntnis a priori des Manigfaltigen der Sinnenanschauung überhaupt und des Gesetzes der Coordination derselben“ (XXII 33). Es ist ein Gedankending, ens rationis, cogitabile, das dazu dient, das Objekt der Anschauung als Erscheinung vorzustellen (XXII 37). Sein Begriff ist ein Verhältnisbegriff „der Form der Anschauung correspondirend einen Gegenstand zu setzen und ihn in der durchgängigen Bestimmung zum Gegenstande möglicher Erfahrung zu machen“ (XXII 28).

Das Ding an sich „ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Object dieses sich nicht analytisch sondern synthetisch zu denken ... Es ist ens rationis = x der Position seiner Selbst nach dem Princip der Identität wobey das Subject als sich selbst afficirend mithin der Form nach nur als Erscheinung gedacht wird“ (XXII 26 f., keine Sperrung). Es ist — so schon XXII 404, X. Konvolut — „das Sinnenobject an sich selbst aber nicht als ein anderes Object sondern eine andere Vorstellungsart“.

Das Ding an sich ist „blos die Position eines Gedankendinges welches dem Object correspondirend gedacht wird“ (XXII 31) bzw. „nur ein Gedankending ohne Wirklichkeit (ens rationis) um eine Stelle zu bezeichnen zum Behuf der Vorstellung des Subjects“ (ebd.), es ist Korrelat,

pendant; es ist „nur im Subject selbst“ (XXII 94) und bedeutet nur einen, nämlich negativen, „Standpunkt“ (XXII 42).

Wenn Kant also auf die Frage nach dem Unterschiede eines Gegenstandes in der Erscheinung „im Gegensatz eben desselben Objects aber doch als Ding an sich“ die Antwort gibt: dieser Unterschied liege nicht in den Objekten, sondern „blos in der Verschiedenheit des Verhältnisses wie das den Sinnengegenstand apprehendirende Subject zur Bewirkung der Vorstellung in ihm afficit wird“ (XX 43), so kann man unmöglich interpretieren, daß das Subjekt vom Ding an sich affiziert wird, d. h. man kann nicht ein irgendwo vorhandenes reales Ding an sich zum Ursprung der Affektion machen.

Vielmehr, da Kant deutlich sagt, das „Object an sich“ ist „ein bloßes Gedankending (ens rationis) in dessen Vorstellung das Subject sich selbst setzt“ (XXII 36 keine Sperrung), oder — noch deutlicher XXII 27 —, das Ding an sich ist die bloße Vorstellung seiner eigenen (sc. des sich selbst affizierenden Subjekts) Tätigkeit, so kann man nur interpretieren: die der äußeren Affektion zugrunde gelegte Vorstellung einer „Tätigkeit“, eines „Wirkens“ von Dingen an sich bedeutet in Wahrheit die Tätigkeit des sich selbst affizierenden Subjekts, gesetzt als Tätigkeit eines den wirklichen, d. h. Anschauungs-Objekten korrespondierenden unwirklichen Gedankendinges. Damit fällt die empirische Affektion als Ausdruck einer subjektunabhängigen Spontaneität, und die Affektion durch bewegende Kräfte ist nur eine andere Bezeichnung für die Akte, die das Subjekt auf sich selbst ausübt.

Das wäre dann der „transzendentale Solipsismus“ des Nachlaßwerkes, den man einerseits als notwendigen Durchgangspunkt für die weiteren Entwicklungen des Nachlaßwerkes erkennen und andererseits dahin befragen muß, wie er dem Realitätsphänomen gerecht wird. Das erste hat uns hier nicht zu beschäftigen. Das zweite führt zurück zur Erscheinungsstufung, um deren willen die Entwicklung bis zur Selbstsetzung durchgezeichnet wurde, und auf die wir abschließend noch einmal eingehen.

Zweifellos ist Kants Erscheinungsbegriff von Haus aus und auf lange Strecken ein repräsentativer. Dinge erscheinen uns, und wir können sie nur als Erscheinungen erkennen, da unsere Erkenntnis der Anschauung bedarf. Denken können wir sie als Dinge an sich. Um sie aber als erkennbare zu denken, müßten wir die Dinge an sich als Erscheinungen „an sich“ denken, was sich widerspricht. Damit schlägt der repräsentative Erscheinungsbegriff um in einen präsentativen. Die Erscheinung — und das ist der Sinn der transzendentalen Deduktion aller Fassungen — verdankt alles, was wir an ihr erkennen, dem sie zur Erfahrungswirklichkeit konstituierenden Subjekt; sie wird gleichsam hinausgesehen (Fichtes: „Sehe“). „Das Vorstellungsvermögen geht von innen hinaus mit etwas was sie selbst setzt (dabile) dem Raume und der Zeit der Anschauung“ (XXII 73).

Die alte Deduktion traf hier freilich auf eine Grenze: nur formaliter spectata, nicht materialiter spectata ist die Natur von der Verstandesgesetzgebung abhängig (B 165). Unter dieser Grenze verstand Kant die

Unableitbarkeit der „besonderen Gesetze“ bzw. der *Gesetzmäßigkeit des Besonderen*, für die er in der (ersten Einleitung zur) *Kritik der Urteilskraft* den früher so genannten hypothetischen Vernunftgebrauch (B 675/6) als „technisch“ verfahrende reflektierende Urteilskraft bemüht. Durch ein „transzendentales Prinzip“ setzt die Urteilskraft ein System der Natur „auch nach empirischen Gesetzen voraus“ (XX 212). Doch war dies keine Erweiterung der alten Deduktion. Und auf physikalische Fragen geht Kant dabei nicht ein.

Das geschieht erst im Nachlaßwerk selbst. Die Deduktion der Systematik des Besonderen — nämlich des, zunächst nach der Kategorientafel bloß klassifizierten sog. Elementarsystems der Materie — erfolgt unter dem Gesichtspunkt der *Zuordnung* (Korrespondenz) der agierenden, uns *affizierenden* bewegenden Kräfte zu den (psychophysischen) Reaktionen, also zu den, in der Wahrnehmung vom Subjekt ausgeübten, „Gegenakten“, bzw. zu den vom experimentierenden Physiker auf die Materie ausgeübten Handlungen.

Wie immer sich Kant dies im einzelnen gedacht haben mag, klar ist, daß hier ein psychophysisches Subjekt als *Organismus* vorausgesetzt ist. Wenn Kant sagt: der „Einfluß des Subjects auf den äußeren Gegenstand und die Reaction des letzteren aufs Subject machen es möglich die bewegende Kräfte der Materie u. also auch diese selbst in Substanz zu erkennen und für die Physik aufzustellen“ (XXII 494), so gilt das eben von dem einheitlich reagierenden, nach Zwecken handelnden menschlichen Organismus als Lebewesen, dessen „Möglichkeit“ selber nicht eingesehen (XXII 373), sondern nur teleologisch im Hinblick auf die *reflektierende Urteilskraft* bestimmt werden kann. Damit ist, wie wir a. a. O. zu zeigen versuchten²²⁾, der Zusammenhang mit der *Kritik der Urteilskraft* gewahrt.

Andererseits ist der Organismus *Erscheinung* wie alle realen Objekte. Sieht man das realistische Argument Kants darin, daß die eigene Leiblichkeit die Realität der Außenwelt verbürgt — etwa im Sinne des voluntativen Realismus von Maine de Biran bis Dilthey —, bzw. daß die Ganzheit des eigenen Leibes die den „bewegenden Kräften“ immanente Realgesetzlichkeit (Systematik) verbürgt, so verliert dieses Argument sein Gewicht, wenn prinzipiell *Gleichartigkeit* der Erscheinungen in transzentaler Hinsicht besteht, und es sich bei der Wechselwirkung von Organismus und Außenwelt um eine an sich beliebige Erscheinungsrelation handelt.

Die Erscheinung muß also *gestuft* sein, in der Art, daß es zwei wesensverschiedene Erscheinungsarten gibt. So daß z. B., um an unsere obige Überlegung anzuknüpfen, das psychophysische Subjekt als in Raum und Zeit erscheinendes sich selbst zugleich als Erscheinungen habendes erscheint. Es muß das vom Realismus geforderte Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich innerhalb der Erscheinungsregion auftreten: die Erscheinung der einen Ordnung muß so auf die Erscheinung der anderen Ordnung bezogen sein, wie für den Realismus die Erscheinung überhaupt

²²⁾ S. meine Arbeit: Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft, Berlin, S. 39.

auf das Ding an sich bezogen ist. Nur muß, was der Realismus in repräsentativem Sinne versteht, von der Transzentalphilosophie in präsentativem verstanden werden. Und es muß sich zeigen, daß das Ding an sich als vermeintliches Erkenntnisobjekt das die Objektivität konstituierende Subjekt selber ist.

Darüber, daß Kant diese letzte Wendung tatsächlich vollzogen hat, ist kein Streit möglich. Auch nicht darüber, daß sie das notwendige Ergebnis der neuen Deduktion ist, und daß die einzelnen Schritte der Deduktion im Hinblick auf dieses Ergebnis zu interpretieren sind. Strittig ist dagegen, was Kant im einzelnen unter Erscheinung von der ersten und von der zweiten Ordnung versteht.

Strittig ist insbesondere, ob die Erscheinungen zweiter Ordnung, die auf alle Fälle Erscheinungen des psychophysischen Subjekts sind, die diesem gegebenen Gegenstände bezeichnen, oder ob sie — im Sinne der oben aufgeführten Stellen — das psychophysische Subjekt als Gegenstand seiner selbst meinen.

Die noch einfachere, rein gegenständliche Unterscheidung Hübners, für den die direkte Erscheinung das unmittelbar gegebene sinnlich Mannigfaltige, die indirekte den konstituierten Gegenstand bedeutet — und die in dieser Form von Schopenhauer (bzw. Jacobi-Schultze-Schopenhauer) stammt — kann sich zwar insofern auf Kant berufen, als in der Kritik der Synthesis eine *Synopsis* der Sinnlichkeit vorgeordnet ist, und in der Tat von Erscheinungen gesprochen wird, die sich nicht notwendig auf Verstandesfunktionen beziehen, im Gegensatz zu den kategorial geformten. Diese oft erörterte Kantische Auffassung steht jedoch in eklatantem Widerspruch zur transzendentalen Deduktion, daß sie in der Literatur zumeist als nur vorläufige gilt: jede „Mannigfaltigkeit“ des Sinnlichen muß, wenn sie überhaupt prädizierbar sein soll, kategoriale Momente enthalten, und in „notwendiger Beziehung auf das Ich denke“ stehen (B 132).

Daß Kant auch im Nachlaßwerk die Erscheinungsverdoppelung zuweilen im Sinne jener alten Unterscheidung auffaßt, soll nicht geleugnet werden; Adickes kennzeichnet diese Stellen dahin, daß bei ihnen „transzendentale Ästhetik und Analytik einander gegenübertreten“²³⁾. Diese Auffassung muß dann natürlich als ebenso vorläufige verstanden werden wie in der Kritik; man kann sie unmöglich zur Grundlage der Interpretation machen. Schon darum nicht, weil es ja darauf ankommt, die Erscheinungsstufung aus dem Zusammenhange der neuen Deduktion zu verstehen, — einer Erweiterung der alten Deduktion, die so radikal ist, daß Raum und Zeit jetzt selbst zu Akten werden, nämlich zu Akten „der Vorstellungskraft sich selbst zu setzen“ (XXII 88).

Geht es also auf dem scheinbar einfachen Wege nicht, so wird man wohl den umständlicheren einschlagen müssen, den wir anzudeuten suchen. Freilich sind Andeutungen keine Deutungen, und die eigentliche Interpretation hätte jetzt erst zu beginnen. Wir haben derartiges nicht versprochen, und wir begnügen uns also mit dieser Exposition einer Thematik, die sowohl für die kritische Philosophie als auch in sachlicher Hinsicht große Bedeutung hat.

²³⁾ Adickes, a. a. O. S. 303.

NEUZEIT UND GEGENWART IN DER ENTWICKLUNG DES MATHEMATISCHEN DENKENS

von Gottfried Martin, Mainz

Die Geschichte des Abendlandes wird in drei große Perioden eingeteilt, in das Altertum, das Mittelalter und die Neuzeit. Diese Einteilung läßt sich schwerlich *a priori* begründen, sie hat aber ihre guten sachlichen und methodischen Gründe¹⁾.

In unserer Zeit aber scheint diese Einteilung nicht mehr auszureichen. In den letzten hundert Jahren haben sich in der Wissenschaft, in der Technik, in der Wirtschaft, in der Politik so tiefgehende Änderungen vollzogen, daß man doch wohl in Erwägung ziehen muß, ob man nicht von einem Ende der Neuzeit sprechen sollte. Wir würden dann in einem neuen, also in einem vierten Zeitalter leben. Ein rechter Name ist dafür noch nicht gefunden worden, so muß man dies vierte Zeitalter zunächst die Gegenwart nennen. Nimmt man diese Erwägungen, die ja bereits bekannt sind, der Sache und dem Terminus nach an, dann müssen wir also die Geschichte des Abendlandes in vier Zeitalter einteilen: das Altertum, das Mittelalter, die Neuzeit und die Gegenwart.

Eine solche Erwägung läuft auf Kriterien hinaus, nach denen man Zeitalter unterscheiden kann. Nach welchen Kriterien kann man zum Beispiel das Mittelalter von der Neuzeit als zwei Zeitalter unterscheiden?

Ich will diese Frage nicht allgemein, sondern ich will sie nur im Hinblick auf die Mathematik behandeln. Kann man auch in der Entwicklung der Mathematik davon sprechen, daß die Neuzeit an ihr Ende gekommen ist, so daß man von der Mathematik der Gegenwart als von der Mathematik eines neuen Zeitalters sprechen müßte? Damit stoßen wir zugleich auf die konkrete Frage, die ich besonders untersuchen werde: Gibt es ein Kriterium, durch das man die Mathematik der Neuzeit von der Mathematik der Gegenwart als die Mathematik eines neuen Zeitalters unterscheiden kann? A. N. Whitehead, an den ich mich besonders anschließe, hat in diesem Sinne die Mathematik der Neuzeit als vollendet betrachtet. Ich will versuchen, die Charakterisierung der Mathematik bei A. N. Whitehead und E. Husserl einander gegenüberzustellen, um dadurch ein Kriterium für die Unterscheidung der Neuzeit und der Gegenwart zu gewinnen. Die Entwicklung, die ich aufzeigen möchte, wird noch deutlicher, wenn man auch D. Hilbert heranzieht, und es ist vielleicht kein Zufall, daß diese drei großen Denker, Husserl, Hilbert und Whitehead, gleichzeitig gelebt haben.

¹⁾ Die Abhandlung gibt mit geringen Änderungen meine Antrittsvorlesung an der Johannes Gutenberg Universität zu Mainz vom 9. 7. 1953 wieder.

Die Bedeutung Husserls für unser Problem finde ich in seiner These von dem Charakter mathematischer Systeme als definiter Mannigfaltigkeiten. Husserl entwickelt diese These im § 72 der *Ideen*, der Paragraph trägt die Überschrift: Konkrete, abstrakte „mathematische“ Wesenswissenschaften. Husserl geht vom axiomatischen Charakter der Geometrie aus, er betrachtet die Axiome als die primitiven Wesensgesetze der Gesamtheit aller möglichen Raumgestalten der betreffenden Art. Diese Wesensgesetze haben eine endliche Zahl, es sind jeweils nur wenige, und aus ihnen kann die Gesamtheit aller geometrischen Möglichkeiten rein deduktiv abgeleitet werden. Diese Fundamentaleigenschaft der Gesamtheit aller möglichen Raumgestalten findet Husserl überaus merkwürdig, er bezeichnet deshalb eine solche Mannigfaltigkeit mit einem besonderen Terminus als definite Mannigfaltigkeit. Husserl gewinnt folgende Definition: Die definite Mannigfaltigkeit „ist dadurch charakterisiert, daß eine endliche Anzahl, gegebenenfalls aus dem Wesen des jeweiligen Gebietes zu schöpfender Begriffe und Sätze die Gesamtheit aller möglichen Gestalten des Gebietes in der Weise rein analytischer Notwendigkeit vollständig und eindeutig bestimmt, so daß also in ihm prinzipiell nichts mehr offen bleibt“²⁾.

Kurz darauf gibt Husserl eine äquivalente Bestimmung: „Jeder aus den ausgezeichneten axiomatischen Begriffen nach welchen logischen Formen auch immer zu bildende Satz ist entweder eine pure formallogische Folge der Axiome, oder eine ebensolche Widerfolge, d. h. den Axiomen formal widersprechend; . . .“²⁾.

In einer Anmerkung nimmt Husserl ausdrücklich in Anspruch, die Bestimmung in seinen Schriften, Vorlesungen und Übungen entwickelt zu haben, so daß sie von hier aus in die Mathematik übergegangen ist. In der Tat bringen sowohl die *Philosophie der Arithmetik* (1890 erschienen) als auch die *Logischen Untersuchungen* (ab 1900 in erster Auflage erschienen) diese Bestimmung der mathematischen Systeme bereits der Sache nach. Soweit mir bekannt ist, hat Husserl diese Bestimmung der mathematischen Systeme als definiter Mannigfaltigkeiten niemals aufgegeben.

Versucht man, die These deutlich zu machen, so bezieht sie sich zunächst auf ein einzelnes mathematisches System, etwa auf die euklidische Geometrie. Die euklidische Geometrie ist für Husserl eine definite Mannigfaltigkeit, weil in ihr aus einer endlichen Zahl von Axiomen jeder „nach welchen logischen Formen immer zu bildende Satz“ entweder als wahr oder als falsch folgt. Diese Bestimmung trifft nicht nur auf die euklidische Geometrie, sondern auch auf jedes andere geometrische System zu, weil sie den Grundcharakter eines wissenschaftlichen Systems überhaupt ausmacht. In einer wichtigen Erweiterung wird dann diese Bestimmung der definiten Mannigfaltigkeit von der einzelnen Geometrie auf die Gesamtheit aller Geometrien ausgedehnt. In den *Ideen* spricht Husserl von einem System von Axiomenformen³⁾. In den *Logischen Untersuchun-*

²⁾ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1913, S. 135.

³⁾ Ideen, S. 136.

gen betrachtet er die dreidimensionale euklidische Geometrie ausdrücklich als „eine letzte ideale Einzelheit in dieser gesetzlich zusammenhängenden Reihe apriorischer und rein kategorischer Theorienformen (formaler deduktiver Systeme)“⁴⁾. Also auch die Gesamtheit der möglichen Geometrien überhaupt bildet eine definite Mannigfaltigkeit.

Zieht man die von Husserl selbst zugrunde gelegten früheren Schriften heran, dann sieht man, daß diese Bestimmung auch von der Arithmetik gilt. Die einzelnen arithmetischen Systeme — Husserl nennt als Beispiele „die Lehre von den absoluten ganzen, von den reellen Zahlen, von den geometrischen komplexen Zahlen“⁵⁾ — bilden jeweils eine definite Mannigfaltigkeit. Aber auch hier bildet wieder die Menge aller möglichen Arithmetiken überhaupt eine definite Mannigfaltigkeit, und diese Gesamtstruktur fließt aus einem obersten Wesen Zahl⁶⁾.

Als weitere Beispiele für systematische Theorien vom Charakter definiter Mannigfaltigkeit nennt Husserl die analytische Mechanik und die mathematische Astronomie⁷⁾.

Diese Gesamtheiten von möglichen Geometrien, möglichen Arithmetiken usw. treten nun ihrerseits wieder zu einer systematischen Einheit zusammen, die die Gesamtheit der möglichen Theorien überhaupt darstellt. Diese systematische Gesamtheit der möglichen Theorien überhaupt konstituiert die Ideen der reinen Logik, die Husserl im Schlußkapitel des ersten Bandes der *Logischen Untersuchungen* behandelt. Auch diese Mannigfaltigkeit der möglichen Theorien überhaupt nimmt an der Bestimmung teil, die die *Logischen Untersuchungen* für jede Theorie geben: „die systematische Einheit der ideal geschlossenen Gesamtheit von Gesetzen, die in einer Grundgesetzlichkeit als auf ihrem letzten Grunde ruhen und aus ihm durch systematische Deduktion entspringen, ist die Einheit der systematisch vollendeten Theorie“⁸⁾. Auch diese oberste Mannigfaltigkeit aller Theorien überhaupt ist gemäß der Bestimmung der *Ideen* eine definite Mannigfaltigkeit.

Mir scheint nun, daß Husserl mit dieser Bestimmung der Mathematik als definiter Mannigfaltigkeit den Grundcharakter der Mathematik der Neuzeit, und nicht nur dieser, sondern auch zugleich der Mathematik des Altertums und des Mittelalters herausgestellt hat. Husserl hat den Grundbegriff herausgestellt, auf den die Mathematik von Euklid bis Gauß, und auf den die Philosophie der Mathematik von Platon bis Kant aufgebaut ist. Mir scheint nun aber auch zugleich, daß die Entwicklung des mathematischen Denkens zur Aufgabe dieser Grundbestimmung geführt hat. Die Bedeutung dieses Begriffes ist so fundamental, daß er ein Kriterium für die Unterscheidung der Zeitalter abzugeben vermag. Dann würde also diese Bestimmung der Mathematik als einer definiten Mannigfaltigkeit, als eine explizite oder implizite Voraussetzung genommen, die Mathematik der Neuzeit charakterisieren, und mit ihr zugleich die Mathematik des

⁴⁾ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* Bd. I. 2. Aufl. Halle 1913, S. 251.

⁵⁾ Log. Unt. S. 251.

⁶⁾ Vergl. dazu auch *Ideen* § 12.

⁷⁾ Log. Unt. S. 232.

⁸⁾ ebd.

Altertums und des Mittelalters; das Aufgeben dieser Voraussetzung dagegen würde die Mathematik der Gegenwart charakterisieren.

Es ist von großer Bedeutung gewesen, daß Karl Weierstrass der mathematische Lehrer Husserls gewesen ist⁹⁾, weil gerade er eine besondere Betonung auf den systematischen Zusammenhang legte. Weierstrass strebte danach, die gesamte Analysis im Zusammenhang als ein System wohlgeordneter Gedanken vorzutragen¹⁰⁾, und man sieht, wie die Überzeugungen, die die mathematische Arbeit von Weierstrass begründen, in Husserls philosophischer Arbeit explizit geworden sind. Die Wendung, die wir deutlich machen wollen, ist freilich von anderen Bereichen der mathematischen Arbeit ausgegangen. Es ist einmal die von Georg Cantor entdeckte Mengenlehre, in der schon Cantor selbst die ersten Schwierigkeiten heraufkommen sieht. Dazu entwickelt sich im neunzehnten Jahrhundert die mathematische Logik, die einen neuen Gegenstand und zugleich eine neue Methode der mathematischen Arbeit herauftäuft. Die beiden, in einem raschen Aufbau befindlichen Gebiete schließen sich um die Jahrhundertwende zusammen und erlangen in den von 1910 bis 1913 erschienenen *Principia Mathematica* einen ersten Abschluß.

Unser Problem erlangt eine besondere Deutlichkeit bei Gottlob Frege. Die Mathematik geht ihren Weg in einer stillen und stetigen Arbeit, es sind seltene Ausnahmen, an denen die Entwicklung der Mathematik einen dramatischen Charakter annimmt. So vollzieht sich auch in unserem Problem eine stetige Entwicklung, die dann plötzlich einem dramatischen Höhepunkt zustrebt. Frege hatte sich den lückenlosen systematischen Aufbau der Mathematik zum Lebensziel gesetzt. Ein solcher systematischer Aufbau insbesondere der Arithmetik erfordert, daß präzise Definitionen der arithmetischen Fundamentalbegriffe gegeben werden, und es müssen also auch solche Begriffe wie die Null, die Eins, die Zwei präzis definiert werden. Ein solcher systematischer Aufbau der Arithmetik erfordert aber auch den strengen Beweis der fundamentalen arithmetischen Gesetze, und es müssen also auch solche Sätze wie $1 + 1 = 2$ in aller Strenge bewiesen werden. Bei dieser Zielsetzung ist es verständlich, daß die Bedeutung Freges erst jetzt wirklich hervortritt, zu seinen Lebzeiten jedenfalls hat er auf jede Anerkennung verzichten müssen. Allerdings hat Frege seine Ergebnisse in einer Formelsprache vorgetragen, die jeden Leser von vorne herein abschrecken mußte. Einer der wenigen, die sich nicht abschrecken ließen, war Bertrand Russell, und ein großer Brief, den Russell an Frege schrieb, dürfte wohl das einzige Echo gewesen sein, das Freges Lebensarbeit bis dahin gefunden hatte. Aber in diesem Brief teilt Russell zugleich mit, daß die von Frege verwandten logischen Mittel auf Widersprüche führen. Hier spitzt sich in der Tat eine Arbeit der entsagungsvollsten Stille dramatisch zu. Freges Lebensarbeit der präzisen Darstellung der Arithmetik, die der Auffassung Husserls entspricht, hat nur dann einen Sinn, wenn die Arithmetik selbst von einer widerspruchsfreien logischen

⁹⁾ E. Husserl, Philosophie der Arithmetik, Halle 1891, S. 5.

¹⁰⁾ E. Klein, Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert, Berlin 1926, S. 284.

Präzision ist. Der Erste jedoch, der diese entsagungsvolle Lebensarbeit würdigt, erschüttert zugleich ihr Fundament.

Frege beginnt seinen Antwortbrief mit dem berühmt gewordenen Ausruf: „O weh, die Arithmetik wackelt!“¹¹⁾). In einer heute selten gewordenen Weise der reinen Wissenschaftlichkeit gibt Frege im Nachwort des zweiten Bandes eine Darstellung der von Russell erhobenen Einwände¹²⁾), nicht ohne freilich zugleich die Hoffnung auszudrücken, daß die aufgetauchten Schwierigkeiten sich beheben lassen¹³⁾). Man kann die Arbeit der seitdem vergangenen fünfzig Jahre in die Frage zusammenfassen: Lassen sich die bei der reinen Darstellung der Arithmetik aufgetretenen Schwierigkeiten beheben?

Es ist David Hilbert gewesen, der in einer unübersehbar reichen mathematischen Produktion einen großen Teil seiner Arbeit dieser Frage gewidmet hat. Es wird zum Ziel Hilberts, die Widerspruchsfreiheit der Mathematik nachzuweisen und damit wenigstens eine Teilaufgabe zu Ende zu bringen. Zur Lösung entwickelt Hilbert eine neue Methode, die Beweistheorie. Wovon ein Beweis auch immer handeln möge, der Beweis selbst muß sich in einer endlichen Folge von Beweisschritten aufbauen. Sehe ich also vom Inhalt des Beweises ab, und richte ich mein Augenmerk nur auf die formale Struktur des Beweises, dann bin ich auf finitem Boden. Es muß sich dann doch wohl beweisen lassen (und es läßt sich unter bestimmten Voraussetzungen auch beweisen), daß in einer solchen endlichen Beweiskette niemals ein Widerspruch auftreten kann¹⁴⁾.

Hilbert hat sich dieser Aufgabe mit einer solchen Intensität hingeggeben, daß er in gewissen Augenblicken den Überblick über das Erreichte, ja sogar den Überblick über das Erreichbare verlor. Ein teilweise erreichtes, und in seinem Gesamtumfang sicher erwartetes Ergebnis vorausnehmend, hat er es kühn ausgesprochen, daß alle Grundlagenprobleme ein für allemal gelöst seien, daß die Mathematik von allen Widersprüchen befreit sei, und daß die Sicherheit der mathematischen Wahrheit gewährleistet sei¹⁵⁾.

Man hat schon früh bezweifelt, daß dies Ziel überhaupt erreichbar ist, daß die Widerspruchsfreiheit der Mathematik in uneingeschränkter Allgemeinheit bewiesen werden kann. Oskar Becker hat dann in eindringlichen Analysen gezeigt, daß auch durch die Hilbertsche Beweistheorie ein streng finiter Standpunkt noch nicht erreicht worden ist¹⁶⁾). Man darf die heute gewonnenen Erkenntnisse wohl dahin zusammenfassen, daß für bestimmt begrenzte Gebiete die Widerspruchsfreiheit bewiesen werden kann, und

¹¹⁾ A. N. Whitehead, Mathematics and the Good, The Philosophy of A. N. Whitehead ed. P. A. Schilp 2. Aufl. New York 1951, S. 666 f. Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung: A. N. Whitehead, Philosophie und Mathematik, Wien 1949, S. 69 f.

¹²⁾ G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik Bd. II Jena 1903, S. 253.

¹³⁾ ebd. S. 265.

¹⁴⁾ D. Hilbert, Grundlagen der Geometrie, 7. Aufl. Leipzig und Berlin 1926, S. 300.

¹⁵⁾ ebd. S. 315 und 323.

¹⁶⁾ O. Becker, Mathematische Existenz, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 8, 1927, S. 472 ff.

daß man in dieser Richtung wohl noch weitere Ergebnisse wird erwarten dürfen. Aber es wird wohl nicht möglich sein, die Widerspruchsfreiheit der Mathematik in unbeschränkter Allgemeinheit zu beweisen, und es läßt sich übrigens auch, zwar nicht die theoretische Formulierung, wohl aber das faktische Vorgehen Hilberts nur in dieser Richtung verstehen.

So sehen wir Hilbert in der ständigen Auseinandersetzung mit den drängenden Schwierigkeiten, wobei Hilbert die Schwierigkeiten zwar sieht, aber doch an einem optimistischen Standpunkt festhält, indem er sie als endgültig lösbar betrachtet. Alfred North Whitehead ist für uns derjenige Denker, der bereit ist, die Schwierigkeiten endgültig anzuerkennen und die Folgerungen zu ziehen.

Whitehead kann in Anspruch nehmen, die Voraussetzungen für eine so folgenschwere Entscheidung zu besitzen. Seine mathematische Arbeit als Senior Mathematical Lecturer in Cambridge gilt der projectiven Geometrie, die er besonders auf ihre analytische Form hin betrachtet. In gemeinsamer Arbeit mit Bertrand Russell entstehen die *Principia Mathematica*, die eine dreißigjährige mathematische Arbeit abschließen. In den folgenden fünfzehn Jahren widmet sich Whitehead neben einer mathematischen Vorlesungstätigkeit pädagogischen Fragen, wobei ihn Fragen der Organisation des Unterrichts besonders interessieren. Im Jahre 1926 übernimmt er den Lehrstuhl für Philosophie an der Harvard University. Die philosophische Arbeit der nun folgenden Jahre bedeutet eine Rückwendung zur Metaphysik, insbesondere eine Rückwendung zum späten Platon der dialektischen Dialoge. Diese Rückwendung Whiteheads zur Metaphysik und zum dialektischen Platon ist eines der wichtigsten Ereignisse der Philosophie der Gegenwart.

Für unser Problem halte ich mich an den Essay: *The Mathematics and the Good*. Der Essay gibt eine Vorlesung wieder, die Whitehead am 15. 12. 1939 — also in seinem siebenundsiezigsten Lebensjahr — an der Harvard University gehalten hat.

Whitehead knüpft auch hier an Platon an, und zwar an die Altersvorlesung, die unter dem Titel *Über das Gute* bekannt ist. Über ihren Inhalt wissen wir nicht sehr viel. Nach Whiteheads Meinung hat jedoch diese Vorlesung wesentlich über die Mathematik gehandelt¹⁷⁾.

Whitehead führt in dieser Vorlesung zunächst aus, daß das mathematisch-naturwissenschaftliche Denken der Neuzeit eine einheitliche Struktur hat. Seinen Höhepunkt erreicht dies Denken etwa in dem Jahrzehnt von 1870—1880, als charakteristische Namen für diesen Höhepunkt nennt Whitehead: Helmholtz, Pasteur, Maxwell und Darwin. Dieser Höhepunkt war jedoch „ein Triumph, der das Ende der Epoche zur Folge hatte“¹⁸⁾. Eine fundamentale Änderung des mathematischen Denkens ist ein wesentliches Moment dieses Vorganges, der die Neuzeit auf ihren Höhepunkt und in dieser Vollendung zugleich zu ihrem Ende führt.

In dieser These vom Ende der Neuzeit auch im mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken schließe ich mich an Whitehead an. Ich versuche das Problem dadurch einen Schritt weiter zu führen, daß ich die

¹⁷⁾ I. c. S. 69.

¹⁸⁾ I. c. S. 71.

Vollendung der Neuzeit und den Umschlag in ein neues Zeitalter durch eine Gegenüberstellung von Husserl und Whitehead zu bestimmen versuche.

Wir können uns auf Whiteheads Behandlung der Zahl beschränken. Im Absatz 5 nimmt Whitehead Frege's bestürzten Ausruf auf und verschärft ihn noch: „Frege hatte recht: die Arithmetik wackelt und sie wackelt noch“¹⁹⁾. Diese provokatorische Formulierung: die Arithmetik wackelt, kennzeichnet, wenn ich recht sehe, die gegenwärtige Auffassung der Mathematik. Sie kennzeichnet in ihrem Gegensatz gegen Husserls Bestimmung von der Mathematik als definiter Mannigfaltigkeit zugleich den Unterschied zweier Zeitalter, den Unterschied der Neuzeit und der Gegenwart. Whiteheads Vorlesung ist deshalb besonders erregend, weil sie nicht nur eine vollzogene Veränderung feststellt, sondern weil sie selbst ein markanter Ausdruck der vollzogenen Veränderung ist.

Fragen wir, wie hier die fundamentalen Begriffe der Arithmetik verstanden werden, so sagt Whitehead selbst: „Die Vorstellung von dem vollkommenen Selbstgenügen jedes Einzelgegenstandes eines begrenzten Wissens ist der Grundirrtum des Dogmatismus. Jeder Einzelfall leitet seine Wahrheit und seine ganze Bedeutung aus seiner verhältnismäßig bleibenden Beziehung zu dem Hintergrund ab, den das grenzenlose Universum darstellt. Nicht einmal der einfachste Begriff der Arithmetik entgeht dieser unerlässlichen Bedingung seiner Existenz. Jedes Fragment unseres Wissens bezieht seinen Sinn aus dem Umstand, daß wir Glieder des Universums sind und in jeder Einzelheit unseres Wissens von dem Universum abhängen... Es gibt kein Wesen, das sich einer abgeschlossenen selbstgenügsamen Existenz erfreut“²⁰⁾.

Man wird diesen letzten Satz zunächst als für die Einzelwesen gültig verstehen können. Es gibt kein Einzelwesen, das sich einer abgeschlossenen selbstgenügsamen Existenz erfreut. Der Zusammenhang mit Leibniz liegt nahe, auch für Leibniz hängt jede Monade ihrem Wesen nach mit dem unendlichen Universum zusammen. In dieser Betonung des Zusammenhangs wendet sich Whitehead immer wieder gegen die Cartesische Definition der Substanz als eines *ens a se*. So werden sich gegen die Gültigkeit der Whiteheadschen Bestimmung für die Einzelwesen wenig Bedenken erheben. Daß diese Pflanze, dieses Tier, dieser Mensch nicht aus den Zusammenhängen gerissen werden kann, in denen sie tatsächlich stehen, wird man geneigt sein zuzugeben. Dann aber geht Whitehead weiter und wendet seine Bestimmung auch auf die allgemeinen Wesen an. Es gibt auch kein allgemeines Wesen, das sich einer abgeschlossenen selbstgenügsamen Existenz erfreut, und es gibt also insbesondere kein solches Wesen der Zahl und kein solches Wesen des Raumes. Daraus folgt ohne weiteres, daß es auch keine Wesensschau geben kann, die ein solches Wesen der Zahl oder des Raumes in einer adäquaten Intuition geben kann.

Auch der Versuch Freges, mit rein logischen Mitteln zu einer abso-

¹⁹⁾ I. c. S. 76.

²⁰⁾ I. c. S. 75.

luten Präzision der fundamentalen Begriffe der Arithmetik, und also auch zu einer absoluten Präzision des Begriffes der Zahl zu kommen, muß als nicht realisierbar angesehen werden. Whitehead sagt ausdrücklich, „daß die vollständige Erklärung einer Zahl das Verstehen des Zusammenhangs des Begriffes der Arten von Vielfachheit mit der Unendlichkeit der Dinge verlangt“²¹⁾). Hängt aber jede Zahl mit der Unendlichkeit der Dinge zusammen, so ist ihre vollständige Definition schwerlich möglich.

Es spricht alles dafür, daß in diesem Gegensatz zwischen Husserl und Whitehead Husserl die Mathematik idealisiert, während Whitehead die tatsächliche Mathematik betrachtet. Versucht man sich die Gründe der Whiteheadschen Auffassungen deutlich zu machen, so wird man besonders an diejenigen Probleme denken können, die man die Probleme der ersten Stunde zu nennen pflegt. Es ist sicher, daß der Mathematiker nur solche Begriffe brauchen soll, die er genau definiert hat. Whitehead wird der letzte sein, der diese Aufgabe des Mathematikers und ihre weitreichende Lösbarkeit unterschätzen möchte, denn er hat ihr einen großen Teil seiner Lebensarbeit gewidmet. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob diese Aufgabe vollständig und restlos lösbar ist. Hier befindet sich der Mathematiker in der ersten Stunde seiner Vorlesung oder beim ersten Blatt seines Buches in einer schwierigen Lage. Er hat noch nichts, womit er definieren kann, er muß mit der Umgangssprache beginnen, und er muß an die schlichte Anschauung appellieren. So muß er in der ersten Stunde der Mengenlehre daran appellieren, daß seine Zuhörer wissen, was ein Element ist, was eine Menge ist, und was das Enthaltensein eines Elementes in einer Menge ist. Er muß darüber hinaus diese Voraussetzungen noch in der Umgangssprache vortragen. Weder die Hilbertsche Axiomatik noch die Husserlsche Wesensschau können diese Schwierigkeiten der ersten Stunde ganz beseitigen. Wenn also in der ersten Stunde die Elementarbegriffe in der Umgangssprache als bekannt vorgetragen werden müssen, so wird damit eine unabsehbare und — soweit wir wissen — unaufhebbare Fülle von Voraussetzungen in die Mathematik hineingetragen. In diesen Schwierigkeiten der ersten Stunde tritt die von Whitehead betonte Verflechtung auch des einfachsten Begriffes der Arithmetik mit der Unendlichkeit des Universums deutlich hervor.

Whitehead selbst dürfte zu seiner Auffassung wesentlich durch die Typentheorie und durch die platonische Dialektik bestimmt worden sein. Die Typentheorie, auf die Whitehead ausführlich Bezug nimmt, ist von Bertrand Russell entwickelt worden. Sie soll eine Abhilfe gegen die Paradoxien der Mengenlehre schaffen und ist in dieser Hinsicht das systematische Fundament der *Principia Mathematica*. Sie ist die einzige bis jetzt bekannt gewordene Möglichkeit, den Paradoxien der Mengenlehre zu begegnen, wenigstens dann, wenn man die Mengenlehre in ihrem vollen Umfang aufrecht erhalten will. Vorschläge zum Aufbau der Mathematik ohne die Typentheorie oder eine äquivalente Annahme haben bis jetzt keine allgemeine Anerkennung erreichen können, und ich selbst möchte glauben, daß auch starke philosophische Gründe für die Typentheorie

²¹⁾ I. c. S. 77.

sprechen. Nun ist aber die Typentheorie, die eine Abhilfe gegen die Unvollkommenheiten der Mengenlehre bringen soll, selbst eine höchst unvollkommene Theorie. Das Ärgste ist, worauf Whitehead ausdrücklich hinweist, daß die Typentheorie sich selbst verbietet²²⁾. Wenn aber die Mathematik nur mit dieser unvollkommenen Typentheorie dargestellt werden kann, dann muß eine vollkommene Darstellung der Mathematik als unmöglich betrachtet werden.

Der Standpunkt Whiteheads ist durch mathematische Entdeckungen, die mit der philosophischen Arbeit des späten Whitehead gleichzeitig sind, meiner Ansicht nach bestätigt worden.

Ich rechne hierher zunächst die Untersuchungen Skolems. Skolem hat zeigen können, daß schon die Arithmetik der natürlichen Zahlen nicht mehr durch ein endliches System von Axiomen begründet werden kann²³⁾. Damit würde also in Husserls Bestimmung der Mathematik als einer definiten Mannigfaltigkeit diejenige Voraussetzung wegfallen, die eine endliche Zahl von Axiomen für jedes mathematische System fordert.

Zermelo hat Erwägungen durchgeführt, die es als unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß die Mathematik als Ganzes den Charakter einer definiten Mannigfaltigkeit hat. Zermelo drückt sein Ergebnis dahin aus, daß es nicht die Mathematik, sondern daß es nur Mathematiken gibt²⁴⁾.

Im Ausgang von der Typentheorie sind Tarski und Carnap zu demselben Ergebnis gekommen, insbesondere hat Carnap die Existenz der Antinomien als einen Nachweis der Unvollständigkeit der Mathematik betrachtet²⁵⁾.

Schließlich hat Gödel die Existenz unentscheidbarer Sätze in schon verhältnismäßig einfachen Systemen entdeckt. Er hat zeigen können, daß in einem System, das die natürlichen Zahlen und die logischen Mittel der *Principia Mathematica* enthält, unentscheidbare Sätze existieren²⁶⁾. Es ist also schon ein verhältnismäßig einfaches System nicht mehr entscheidungsdefinit, und es ist also nicht richtig, daß auch nur in der elementaren Zahlentheorie aus einer endlichen Zahl von Axiomen jeder Satz entweder als wahr oder als falsch folgt. Die Diskussion der Gödelschen Entdeckung hat gezeigt, was Gödel wohl schon sehr früh gesehen hat, daß die alte Paradoxie des Lügners in die Arithmetik übertragen wird. Dies ist allerdings erstaunlich. Man war häufig geneigt, die Paradoxie des Epimenides für eine logische Spielerei zu halten, und jetzt wird eine Methode angegeben, mit Hilfe deren die Paradoxie in der Arithmetik nachgebildet werden kann.

Man könnte hier noch eine Reihe weiterer Erwägungen beibringen. Alle diese Erwägungen sprechen meiner Ansicht nach dafür, daß die Hus-

²²⁾ l. c. S. 76.

²³⁾ Th. Skolem, Über die Unmöglichkeit einer vollständigen Charakterisierung der Zahlenreihe mittels eines endlichen Axiomensystems. Norsk matematisk forenings skrifter ser. 2 no. 10 (1935) S. 75 f.

²⁴⁾ E. Zermelo, Über Grenzzahlen und Mengenbereiche. Fundamenta Mathematica 16 (1930) S. 29 f.

²⁵⁾ R. Carnap, Die Antinomien und die Unvollständigkeit der Mathematik. Monatshefte Math. Phys. 41 (1934) S. 263 f.

²⁶⁾ K. Gödel, Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. Monatshefte Math. Phys. 38 (1931) S. 173 f.

serlschen Bestimmungen Idealisierungen sind, die auf die faktische Mathematik nicht ohne weiteres zutreffen.

Ich schließe mich also an Whitehead an, wenn er die Mathematik der Neuzeit im wesentlichen mit dem endenden Jahrhundert als zu Ende gegangen ansieht. Mir scheint, daß man diese Bestimmung Whiteheads dadurch noch einsichtiger machen kann, daß man die Bestimmung Husserls als die fundamentale Bestimmung der Mathematik der Neuzeit ansieht, wobei sie nicht nur die Mathematik der Neuzeit, sondern auch die Mathematik des Altertums und des Mittelalters, wobei sie also die klassische Mathematik im ganzen charakterisieren würde. In der Tat spricht Husserl die gemeinsame Überzeugung der Mathematiker, der Logiker und der Philosophen aus. Ich betrachte also die Bestimmung der Mathematik als einer definiten Mannigfaltigkeit als ein Kriterium, das geeignet ist, die Mathematik der Neuzeit von der Mathematik der Gegenwart zu unterscheiden. Die implizite oder explizite Voraussetzung dieser Bestimmung charakterisiert die Neuzeit, die Aufgabe dieser Bestimmung charakterisiert die Gegenwart.

Freilich sind die Bestimmungen Whiteheads keineswegs allgemein anerkannt. Gute Sachkenner der Grundlagenprobleme stehen auf einem Standpunkt, der im wesentlichen dem Standpunkt Husserls entspricht. Ich darf hier als ersten Scholz nennen, der die Mathematik nach wie vor von Platon und Augustin her bestimmt, wobei man bei Platon in erster Linie an den *Phaidon* und die *Politeia*, bei Augustin an *contra academicos* denken möchte. Aber auch Weyl und Brouwer halten, gelegentlich in bewußter Anlehnung an Husserl, an der klassischen Bestimmung fest. Hierher wird man wohl auch die Bestimmungen rechnen müssen, die Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* gibt, und eine Reihe amerikanischer Forscher der Gegenwart halten ebenfalls an der klassischen Bestimmung fest. Ich selbst darf mich zu denjenigen rechnen, die unter mathematisch-logischen Gesichtspunkten die Erwägungen Whiteheads für durchschlagend halten.

Stellt man die Frage, wie man sich wohl unter rein philosophischen Gesichtspunkten entscheiden möchte, so kann man das Problem wohl am besten auf Platon zurückführen. Es ist bemerkenswert, daß sowohl Husserl als auch Whitehead auf Platon zurückgreifen, Husserl der Sache nach und implizit, Whitehead in aller Form und explizit. Aber es scheint doch, daß die beiden Forscher in dem unerschöpflichen Reichtum des Platonischen Werkes verschiedene Ansatzpunkte gefunden haben.

Husserls Standpunkt in den drei hier herangezogenen Werken, der *Philosophie der Arithmetik*, den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen*, dürfte der Ideenlehre nahestehen, wie sie im *Phaidon* und in der *Politeia* entwickelt worden ist. In diesen Werken ist die selbständige und abgeschlossene Existenz je der einzelnen Idee der primäre Gesichtspunkt. Whitehead dagegen geht von den dialektischen Spätdialogen aus, in betonter Weise vom *Sophistes*. In den späten Dialogen geht es nicht mehr in erster Linie um das Sein je der einzelnen Idee, sondern jetzt tritt besonders der Zusammenhang, die Verflechtung aller Ideen hervor. Hier gibt es keine Idee, die für sich losgelöst existieren könnte, sondern erst die

Verflechtung aller Ideen ermöglicht ein Sein, das im Denken zur Sprache kommen kann²⁷⁾). Man sieht, wie nahe die Bestimmungen Whiteheads diesen Bestimmungen des *Sophistes* liegen.

Sind diese Zusammenhänge richtig gesehen, dann würde das Verhältnis von Husserl und Whitehead dem Verhältnis der beiden großen Problemgruppen im Werk Platons entsprechen, dem Verhältnis von *Phaidon* und *Politeia* einerseits und *Parmenides* und *Sophistes* andererseits, dem Verhältnis zwischen Ideenlehre und Dialektik. Nun ist das Verhältnis zwischen Ideenlehre und Dialektik in der Philosophie Platons ein tiefliegendes und noch kaum angerührtes Problem. Ich möchte es zunächst als sicher betrachten, daß man dieses Verhältnis nicht durch die Prädikate wahr und falsch bestimmen kann. Es ist weder der Sache nach richtig, noch ist es im Sinne Platons, daß durch die dialektischen Spätdialoge die Dialoge der strengen Ideenlehre als falsch erwiesen werden. Es scheint mir aber auch sicher zu sein, daß man das Problem des Zusammenhangs dieser vier großen Dialoge nicht als ein Problem der Entwicklungsgeschichte auffassen kann. Das würde heißen, daß Platon in einer gewissen Zeit auf dem Standpunkt des *Phaidon* und der *Politeia* gestanden habe, und daß ihn dann eine — angebliche — Entwicklung auf den Standpunkt des *Parmenides* und des *Sophistes* geführt habe. Dagegen spricht allein schon einer der spätesten Dialoge, der *Timaios*. Vielmehr möchte ich glauben, die Lösung sei in der Richtung zu suchen, daß für Platon Ideenlehre und Dialektik zwei Grundansätze darstellen, die in einem beständigen Zusammenhang gesehen werden müssen, und in dieser Richtung scheint auch der *Sophistes* selbst die Lösung zu suchen. Ideenlehre und Dialektik heben sich nicht auf, sondern sie ergänzen einander, erst ihre Einheit ist die Philosophie Platons.

Von hier aus würde sich das Verhältnis von Husserl und Whitehead ebenfalls als überaus komplex darstellen. Wenn ich recht sehe, so ist es auch hier so, daß weder der Sache nach noch in der Intention Whiteheads die klassische Mathematik und die in Husserls Bestimmung explizit zutage getretene Grundvoraussetzung der klassischen Mathematik als falsch erwiesen werden soll. Die klassische Mathematik bleibt als Ganzes bestehen, sie wird aber in einem größeren Zusammenhang gesehen, in dem sie der Sache nach stets gestanden hat. Ein Analogon wäre vielleicht die Newtonsche Physik, die zwar in Whiteheads Erörterungen kritisiert wird, die aber gleichzeitig durch das Aufdecken der in ihren Seinsvoraussetzungen liegenden Grenzen vertieft verstanden wird. Auch an der Newtonschen Physik wird festgehalten, trotzdem oder vielmehr gerade deshalb, weil die Grenzen ihrer Gültigkeit gesehen werden.

Es wäre daher auch völlig verkehrt, Whiteheads Bestimmungen als eine Skepsis, als einen Zweifel an der Möglichkeit der Mathematik, als einen Zweifel an der Möglichkeit von Wahrheit überhaupt zu betrachten. Den Mitverfasser der *Principia Mathematica* kann ein solcher Vorwurf nicht treffen. Es handelt sich vielmehr um eine in jeder Hinsicht positive Auffassung von Wissenschaft und Wahrheit überhaupt.

²⁷⁾ Vgl. *Sophistes* 259 E.

DAS FREIHEITSGEFÜHL

von Paul Menzer, Halle

Es ist eine auffallende Tatsache, daß das Gefühl der Freiheit von der wissenschaftlichen Psychologie kaum behandelt wird, obgleich es doch sowohl im Leben des einzelnen wie dem der Gesellschaft die größte Rolle spielt. Das war allerdings solange verständlich, als die physiologische Psychologie ihre ausschließliche Herrschaft führte, da für das genannte Gefühl die hirnphysiologischen Parallelvorgänge nicht nachweisbar sind. Es gehört in die autochthone Psychologie, und Ziehen, der diese Unterscheidung macht, spricht denn auch im Zusammenhang seiner Lehre vom Willen von ihm, aber da er in der Ansicht von der Freiheit des Handelns eine Täuschung sieht, wird er ihm nicht gerecht. Demgegenüber ist nun zuerst zu betonen, daß das Freiheitsgefühl keineswegs auf die Verbindung mit dem Handeln beschränkt ist. Sollte es aber eine Täuschung sein, so würde damit sein Vorhandensein nicht bestritten werden. Rechnet man es zu den Illusionen im weiteren Sinne, so könnte es doch von großem Einfluß auf den Ablauf des seelischen Lebens sein. So ist das Glück von Hjalmar Ekdal in Ibsens „Wildente“ auf einer Lebenslüge aufgebaut. Sie beherrscht sein Denken und Handeln.

Auffallender muß es wohl noch sein, daß die moderne Psychologie, die sich vom Positivismus befreit hat, das Freiheitsgefühl unberücksichtigt läßt, obgleich sie das Gebiet der Gefühle und Stimmungen zu ihrem Arbeitsgebiet gemacht hat und zu Problemen zurückgekehrt ist, die die englische und — von ihr abhängig — die deutsche Psychologie und Ästhetik des 18. Jahrhunderts schon behandelt hatten.

So nennt Lersch als solche Themen die Begriffe Launenhaftigkeit, Eitelkeit, Heiterkeit, Humor, Selbstsucht, Güte, Resignation, Eigensinn, Angst, Aufregung usw. Das Freiheitsgefühl fehlt. Dabei hat dieser Autor die feste Überzeugung ausgesprochen, „daß es gerade der deutschen Seelenkunde aufgegeben ist, den philosophischen Horizont wiederzugewinnen, der ihr in der Zeit des Positivismus verloren ging“. Ich behaupte nun, daß das Freiheitsgefühl in eminentem Sinne von einer philosophischen Fragestellung aus behandelt werden muß. Und ich will versuchen, im folgenden eine Ergänzung in der genannten Richtung zu geben, mit der ich als Schüler Diltheys mich völlig übereinstimmend weiß.

Ich verzichte auf jede Erörterung der metaphysischen Theorien über die Freiheit des Willens, die doch alle den Fehler haben, daß sie im Negativen verharren wie die Lehre vom liberum arbitrium indifferentiae oder die Kants, der den Menschen zum Gliede einer intelligiblen Welt macht. Sie finden von da aus nicht den Weg zur Erfahrung des Freiheitsgefühles, wie wir sie besitzen. Von meinen Lesern erwarte ich nur das

eine Zugeständnis, daß ein solches Gefühl tatsächlich von uns erlebt und seine Bedeutung für unser seelisches Leben anerkannt wird.

In einer ersten Übersicht sei gesagt, daß das Freiheitsgefühl mit unserer körperlich-seelischen Grundverfassung verbunden ist. Der Selbst-erhaltungstrieb, das Streben nach Lebenserfüllung und Lebenssteigerung kommt in ihm zum Ausdruck. Deshalb greift es tief in unser seelisches Leben hinein. Eine Erweiterung erfährt es im Zusammenhang unseres Einlebens in unsere Umgebung, aus der Natur und unsere Mitmenschen als wichtigste Faktoren hervortreten. Es wirkt mit bei der bewußten Ausbildung unserer Persönlichkeit. Es erhebt unser Menschentum zur Welt der Werte, dem Wahren, Schönen und Guten. Schließlich erlöst es uns im religiösen Erlebnis von den Schranken unseres endlichen Daseins. Es entsteht nun die Frage nach einer Wesensbestimmung des Freiheits-gefühles. Zu ihrer Lösung möchte ich an die Charakteristik anknüpfen, die Lersch von den Stimmungen gegeben hat. Er unterscheidet sie von den leiblichen Gefühlen, die er „Formen des leiblich-seelischen Gesamterlebens“ nennt, dadurch, daß in ihnen das Bewußtsein des Leibes zurücktritt und die Seele ihrer selbst inne wird als eines „atmosphärischen Schwe-bens und Tönens“. Eine Stimmung ist nach ihm „eine Klangfarbe des Lebensgefühls, von der unser Bewußtsein in der Gesamtheit seiner wechselnden Inhalte durchtönt wird“. Als solche behandelt er: Heiterkeit, Lustigkeit, Traurigkeit und Mißmut. Es ist klar, daß das Freiheitsgefühl nur in die Nähe der beiden ersten, besonders der Heiterkeit gerückt werden kann, auf die Lersch auch das Wort „Befreitheit“ anwendet. Ein Unterschied liegt aber doch insofern vor, als wir bereit sind, um unsere Freiheit zu kämpfen, während es keinen Sinn hat, den Verlust der Heiter-keit so tief zu beklagen. Das Freiheitsgefühl verbindet sich wohl mit der Stimmung der Heiterkeit, aber auch mit dem tiefen Ernst, mit dem wir eine uns schwere Pflicht erfüllen. Es ist auch unmöglich, das Freiheits-gefühl nach Intensitätsgraden zu bewerten, wir erleben seine letzte Innerlichkeit oft im tiefsten Schweigen unserer Seele.

Wenn man auch den Menschen den ersten Freigeborenen der Schöpfung genannt hat, so kann man doch schon auf der ihm nächsten niederen Stufe, bei den Tieren, einen Drang nach Freiheit beobachten. Tiere, die ihr Dasein im Käfig beginnen und über seine Grenzen hinaus keine Erfahrungen gemacht haben, benutzen jede Gelegenheit, in die ihnen unbekannte Welt auszubrechen. Wie in einem Taumel jagen sie dann in wilden Sprüngen in die Weite. Ein Hund, der in der Stadt gehorsam seinem Herrn folgt, rast in die sich ihm öffnende freie Welt hinaus und wälzt sich auf der Wiese. Der Säugling, befreit von den ihn einengenden Windeln, streckt sich, zappelt mit den nach oben greifenden Füßchen und Händen. Die Kinderstube gibt unzählige Beispiele eines solchen erwachenden Lebensgefühles. Ein bedeutsamer Augenblick dafür ist das Erlebnis eigenen Könnens, ist der erste gelungene Gehversuch. Und bald wird dem Kinde das umschließende Ställchen zu eng, es klettert über es hinaus, läuft auf die Treppen, und in jede Tür, die offen steht, lockt es sein Bewegungs- und Betätigungsdrang. Und von da aus geht

es dann aufwärts bis zur Beherrschung des eigenen Körpers durch Leibesübungen, Turnen und Sport. Weil ebenfalls körperlich bedingt, sei auf die erregende und befreiente Wirkung der Narkotika hingewiesen. Die Opiumraucher erzählen, daß sie im Rausch ein gesteigertes Kraftgefühl erleben.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Freiheitsgefühl mit dem erwachenden Selbstbewußtsein auftritt und sich mit ihm entwickelt. Einige Momente sind aber besonders zu betonen. Unbewußt und bewußt schafft der Mensch sich eine Umgebung, die den Bereich seines Empfindens und Vorstellens ausmacht. Er lebt in und mit ihr. Ein Eingriff in sie wird als Beschränkung empfunden und erweckt in ihm das Gefühl des Zwanges, gegen den sich sein Freiheitsbedürfnis aufbäumt. Unter diesen Umgebungsbestandteilen spielt das Eigentum eine besondere Rolle, sei es, daß es ein Geschenk war oder daß eine Tätigkeit sich damit verbindet. Es ist bekannt, welche bedeutende Rolle das durch die letztere Erworbene spielt. Hier zeigt sich der Kampf um die Freiheit noch eng mit den egoistischen Tendenzen verbunden. So konnte Rousseau behaupten, daß das Eigentum die Ursache menschlicher Verderbtheit sei.

Ein weiterer Schritt ist der zur bewußten Ordnung des eigenen Lebens in verschiedenen Arten menschlicher Tätigkeit, in Arbeit und Beruf. Eine Veränderung oder ein Eingriff in diese Lebenssphäre erweckt eine Reaktion, in der der Mensch sich seines Freiheitsbedürfnisses bewußt wird. Es ist bekannt, wie Kant sich in eine Ordnung seines täglichen Lebens eingefügt hat, deren Störung er schwer empfand.

Hier ist nun schon eine allgemeine Betrachtung nötig. Die Bedingungen, unter denen sich dies Eigenbewußtsein bildet, sind unendlich verschiedene. Diese Unterschiede sind gegeben durch äußere Faktoren wie Klima und Rasse, weiter im Charakter des Geschlechtes, Jugend und Alter, der Kultur eines Volkes, seiner Geschichte und den jeweiligen Erlebnissen einer Gegenwart. Es ist also schon auf Grund dieser einführenden Betrachtung nicht möglich, von der Freiheit des Menschen zu sprechen, wie es die metaphysischen Theorien tun. Sie versuchen, dem Freiheitsgedanken einen allgemeingültigen, normativen Charakter zu geben, der dann doch in den verschiedenen Jahrhunderten und durch die verschiedenen Persönlichkeiten einen je anderen Ausdruck findet; so ist der Freiheitsbegriff Kants ein anderer wie der Fichtes oder Schleiermachers. Aktive Naturen suchen ihre Freiheit in der Herrschaft über Dinge und Menschen. So klagt Wallenstein „wenn ich nicht wirken kann, bin ich vernichtet“, spekulative finden sie in der Einsamkeit innerlicher Erlebnisse.

Mit diesen Betrachtungen sind wir nun vorbereitet zu einer philosophisch zu nennenden Untersuchung. Das Freiheitsgefühl soll jetzt nach seiner Funktion im Haushalt unseres geistigen Lebens gewürdigt werden. Es ist zu fragen, was die *Natur*, der *Mitmensch*, die *Werte* und der *Glaube* an ein übernatürliches Wesen für es bedeuten.

Das *Naturgefühl* ist ein Gefühl des Kulturmenschen, der in mehr oder weniger deutlichem Empfinden aus der Enge, in die er durch diese gebunden ist, in die Natur flüchtet.

Anzengruber hat in seinen „Kreuzelschreibern“ geschildert, wie der von Qualen gepeinigte Steinklopferhannes durch ein Naturerlebnis befreit wird. Er flieht in die Natur, die ihm einen ersten Frieden gibt. Er sinkt in einen totähnlichen Schlaf. „Und wie ich wieder munter werd‘, ist die Sonn schon zum Untergehn — paar Stern sein dag‘hängt nah, wie zum Greifen — tief im Thal hat’s aus die Schornstein’ g’raucht und die Schmieden unt’ am Waldrand hat h’raufg’lacht wie a Feuerwurm; vor mir auf der Wisen haben die Käfer und die Heupferd sich plagt und a G’schrill gemacht, daß ich schier hätt darüber lachen mögen — über mir im Gezweig sein die Vögel g’flattert, und über all’s hin ist a schöne linde Luft zog’n. — Ich betracht’ dös — und rusk — und kann ohne B’schwer auf amal aufstehn — und wie ich mich noch so streck’ und in die Welt hineinschau, wie sie sich röhrt und laut und lebig is um und um — und wie d’Sonn’ und d’Stern h’runter und h’raufkämmen — da wird mir auf einmal so verwogen, als wär ich von freien Stücken entstanden, und inwendig so wohl, als wär’s hell’ Sonnenlicht von vornhin in mein Körper verblieb’n ... und da kommt’s über mich, wie wann eins zu ein’m andern red’t: Es kann dir nix g’schehn.“ Psychologen, die tiefer in unser seelisches Leben einzudringen versuchen, werden die Zeugnisse der Dichter nicht entbehren können, auch dies Zitat zeugt davon. Die Befreiung des armen Steinklopfers dringt zuerst in seinen Körper, seine Augen erheben sich zum Himmel, er vernimmt das ihn überall umgebende Leben, und er ahnt das Gefühl seiner Zugehörigkeit zum großen Ganzen der Welt:
„Du g’hörst zu dem all’n und dös all’ g’hört zu Dir.“

Es ist ein wechselseitiges Ausströmen unserer Seele in die Natur und ein Einströmen der in ihr wirkenden Energien in jene.

Ein unerschöpflicher Reichtum fließt aus unseren Naturerlebnissen. Sie tritt uns in ihrer Stille und dem Aufruhr ihrer Elemente entgegen. Verschiedene Gefühle werden durch sie ausgelöst. In dem der Stille tritt mehr das der Ausbreitung unseres Wesens auf, gegen ihre Übermacht wehrt sich unser Lebensgefühl und versucht zur Freiheit von ihr zu gelangen.

Wer auf einem hohen Gipfel stehend die Gebirgsketten von den Strahlen der Sonne beleuchtet, im glitzernden Licht ewigen Schnees erschaut, erlebt das Gefühl des Erhabenseins über die Welt in der Tiefe, und es überkommt ihn wohl das leise anklingende Empfinden des Schwabens seiner Seele über die weiten Gefilde. Doch lassen wir wieder die Dichter zu uns sprechen. Faust, im Anschauen der sinkenden Sonne, wünscht sich Flügel, ihr immer nach- und nachzustreben:

Ich säh im ewigen Abendstrahl
Die stille Welt zu meinen Füßen
Entzündet alle Höhn, beruhigt jedes Tal
Den Silberbach in goldne Ströme fließen...
Doch scheint die Göttin endlich wegzusinken;
Allein der neue Trieb erwacht,
Ich eile fort, ihr ew’ges Licht zu trinken,
Vor mir der Tag und hinter mir die Nacht.

Ein neues Motiv klingt hier an, der Gegensatz von Tag und Nacht, Licht und Finsternis. Er führt dazu, einen Blick auf den Unterschied in ihren befreienden Wirkungen zu werfen. Auf Goethe wirkt die Nacht friedengebend und läßt die Stimme unseres Inneren deutlicher werden. Sie weckt mit „ahnungsvollem Grauen“ in uns die bessere Seele. Sie läßt das Leben schweigen, ohne es zu ertöten. Es fehlt ihr nicht das Licht, das ihr Dunkel hebt, das Licht des Mondes. Die im sanften Lichte des Mondes liegende Landschaft hat auf Goethe in seiner Jugend wie im Alter eine erlösende Wirkung getan.

Schweigend ist die Natur auch in glühender Sonnenhitze zur Mittagszeit. Goethe spricht davon in der „Novelle“: „Über die große Weite lag eine heitere Stille, wie es am Mittag zu sein pflegt, wo die Alten sagten, Pan schlafe und alle Natur halte den Atem an, um ihn nicht aufzuwecken“. Die Fürstin knüpft daran die Betrachtung, „wie doch die klare Natur so reinlich und friedlich aussieht und den Eindruck verleiht, als wenn gar nichts Widerwärtiges in der Welt sein könne“.

Ohne auf die Bedeutung des Mittagserlebnisses für Nietzsches Philosophie einzugehen, zitiere ich aus seiner Schrift „Der Wanderer und sein Schatten“ die Worte: „Es wird still um ihn, den Menschen, die Stimmen klingen fern und ferner, die Sonne scheint steil auf ihn herab. Auf einer verborgenen Waldwiese sieht er den großen Pan schlafen; alle Dinge der Natur sind ihm eingeschlafen, ein Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte — so dünkt es ihm. Er will nichts, er sorgt sich um nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, es ist ein Tod mit wachen Augen.“ Unmittelbarer als diese von der Reflexion belastete Darstellung hat der Dichter Allmers in seiner „Feldeinsamkeit“ das gleiche Erlebnis geschildert:

Ich ruhe still im hohen grünen Gras
Und sende lange meinen Blick nach oben,
Von Grillen rings umschwirrt ohn Unterlaß,
Von Himmelsbläue wundersam umwoben.
Die schönen weißen Wolken ziehn dahin
Durchs tiefe Blau wie schöne stille Träume,
Mir ist's, als ob ich längst gestorben bin
und ziehe selig mit durch ew'ge Räume.

Das schon an sich an Motiven reiche Gedicht ist durch Brahms wunderbare Vertonung zu einem der tiefsten musikalischen Erlebnisse geworden. Auffallen muß, wie Nietzsche und Allmers, ohne daß eine Abhängigkeit bestände, zu der Vorstellung des wachen Todes gekommen sind. Versucht man diesem Erlebnis der Zeitlosigkeit mit dem schweren Gerüst erkenntnistheoretischer Untersuchung näher zu kommen, so kann auf Kants Beweis der Realität der Außenwelt in der 2. Auflage seines Hauptwerkes hingewiesen werden. Er geht da von dem Satze aus: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Diese ist aber nicht in uns selbst zu finden, die Vorstellung von ihm kann nur aus dem Wechsel der Vorstellungen erschlossen werden, die ein Beharrliches voraussetzen.“ Erfüllen wir nun diese Abstraktion mit den geschilderten Erlebnissen,

dem Schweigen der Natur, so ist deutlich, wie die Beziehungen zur Außenwelt wie abgebrochen erscheinen, unsere Seele sich von ihnen gelöst findet und das Zeitbewußtsein schwindet. Das Außerordentliche dieses Erlebnisses ermutigt dann denkende Phantasie zur Idee der Ewigkeit.

Der Natur im Aufruhr der Elemente gegenüber empfindet der Mensch das Gefühl der Erhabenheit. Um seine Analyse haben sich die Ästhetiker des 18. Jahrhunderts immer wieder bemüht. Der Engländer Burke schrieb eine *Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*, in welcher er jenes nicht als ein einfaches Lustgefühl auffassen, sondern aus dem Streben nach Selbsterhaltung gegenüber dem Schreckhaften der Natur erklären wollte. Mendelssohn nannte es ein vermischttes Gefühl, das aus dem Sieg unserer höheren seelischen Kräfte über die niederen der Sinnlichkeit entstände. Am folgenreichsten aber war Kants Lehre in der *Kritik der Urteilskraft*. Er unterscheidet mit Burke ein mathematisch und ein dynamisch Erhabenes, ein Erhabenes der Ausdehnung und der Kraft. Beiden gegenüber versagt die sinnliche Natur des Menschen. Wenn er das über alle Vergleichung Große trotzdem denken kann, so beweist das ein Vermögen, das jeden Maßstab der Sinne überschreitet. Es ist die Vernunft, die die Idee des Unendlichen gibt, die über die sinnliche Anschauung zum Übersinnlichen führt. „Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist Achtung für unsere eigene Bestimmung.“ Die Natur ist nicht erhaben, vielmehr ist die wahre Erhabenheit im Gemüte des Urteilenden. Das gleiche Erlebnis hat der Mensch gegenüber der Natur als Macht. Sie ist furchterregend, ohne daß wir uns vor ihr fürchten, da wir die eigene Erhabenheit unserer Bestimmung selbst über die Natur uns fühlbar machen können.

Ich habe bisher das Freiheitserlebnis, wie es noch unabhängig von jeder wissenschaftlichen Erkenntnis aus dem Leben in und mit der Natur entspringt, geschildert. Jetzt aber ist notwendig zu fragen, welchen Einfluß das naturwissenschaftlich begründete Weltbild auf die Seele des Menschen ausübt und wie gegenüber der Einsicht in die gesetzmäßige Notwendigkeit des Naturgeschehens das Freiheitsbedürfnis sich durchsetzen kann. Ist doch gerade das Problem der Freiheit des Willens unter dem Einfluß der modernen Naturwissenschaft besonders dringend geworden. Ich glaube, diese Betrachtung nicht besser einleiten zu können, als durch Worte Goethes, in denen er die Wirkung auf das Gefühl charakterisiert, die die Kopernikanische Lehre ausüben mußte: „Kaum war die Welt als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht verzichten, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder ... daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensezte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnung berechtigte und aufforderte.“ Das Wort von der Großheit der Gesinnung ist doch wohl so

zu verstehen, daß der in die Unendlichkeit des Alls hineingeworfene Mensch seiner Existenz als Individuum wieder einen Sinn zu geben vermag. Bruno entwirft eine Metaphysik der Harmonie des Ganzen und seiner Teile. Die Weltanschauung, die sich so ergibt, hat ihren letzten Ausdruck in dem Bekenntnis gefunden: „Wir suchen Gott in dem unveränderlichen, unbeugsamen Naturgesetze, in der ehrfurchtsvollen Stimmung eines nach diesem Gesetz sich richtenden Gemüts. Wir suchen ihn im Glanz der Sonne, in der Schönheit der Dinge, die aus dem Schoße dieser unserer Mutter Erde hervorbrechen, in dem wahren Abglanz seines Wesens, in dem Anblick unzähliger Gestirne, die an dem unermesslichen Saume des einen Himmels leuchten, leben, fühlen, denken und dem Allgütigen, Alleinen und Höchsten Lob singen“. Dies Einheitsgefühl steigert sich dann bis zur Sehnsucht nach der Einigung mit dem All:

Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden.
Da löst sich aller Überdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben, ist Genuß.

Anders Kant. Wenn der Pantheismus Gott, Welt und Mensch zu einer Einheit verbindet, hat er den Dualismus zwischen der Natur als Notwendigkeit und der Welt der Freiheit zum Angelpunkt seines Systems gemacht. Nachdem er in der dritten Antinomie die Möglichkeit der Freiheit in kosmologischer Betrachtung behauptet hat, erweist er in seiner Ethik deren Wirklichkeit. Die Formel: Du kannst, denn du sollst, findet ihre Rechtfertigung nicht in der Erscheinungswelt. Ihre Geltung fordert eine andere, intelligible Welt, der der Mensch als Persönlichkeit angehört. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, eine Darstellung der Kantischen Ethik zu geben, mir kommt es vielmehr im Sinne meiner Fragestellung darauf an, das Gefühlserlebnis aufzuzeigen, aus dem die Grundeinstellung Kants verständlich wird. Am Schluß der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, wo Kant die Möglichkeit eines Weiterlebens des Menschen auf anderen Gestirnen erwägt, sagt er: „In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen ... sein Gemüt erfüllt hat: so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heiteren Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewinkelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.“ In seiner kritischen Ethik hat er dann die Begriffe entwickelt, die seine Weltanschauung wiedergeben: „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ und dann heißt es weiter: „Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwänglichen außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten: ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-

Große, mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist und mit welcher ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart."

Aus diesen Sätzen möchte ich ein Wort, das von der wahren Unendlichkeit, hervorheben, drückt es doch das aus, was das Freiheitserlebnis für uns bedeutet. Es ist nicht an die räumlich-zeitliche Unendlichkeit zu denken, sondern an die durch das Freiheitserlebnis verheiße, grenzenlose Steigerung unserer höchsten seelischen Kräfte.

Die Großheit der Gesinnung, die Goethe von dem modernen Menschen forderte, ist hier gegeben. Kants Lehre von der Freiheit wirkte auf die Jugend wie eine Befreiung, Fichte in seinen Anfängen und Schiller, später noch Schopenhauer fanden in ihr die Lösung drängender Zweifel. Der deutsche Idealismus hat in ihr seine klassische Formulierung insofern gefunden, als die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie aus ihr abzuleiten ist. Schelling erklärt geradezu: „Ohne den Widerspruch der Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken.“

Ehe der Mensch mit wachem Bewußtsein über sein Verhältnis zu seinem *Mitmenschen* nachdenkt und es Regeln oder Grundsätzen zu unterwerfen versucht, erlebt er die enge Zusammengehörigkeit mit denen, denen er das Leben und seine Erhaltung in seinen Anfängen verdankt. Seit dem Wort des Aristoteles vom Ζώον πολιτικόν hat kulturphilosophische Überlegung immer wieder betont, wie mit der Hilflosigkeit des Neugeborenen seine soziale Bindung und seine Abhängigkeit von seiner menschlichen Umwelt auf längere Zeit im Vergleich zu den Tieren gegeben ist. Die Lustempfindungen, die sich automatisch mit der Befriedigung der tierischen Bedürfnisse ergeben, verbinden sich unmittelbar mit dem Menschen der ursprünglichen Umgebung und sind in dieser in der weiteren Entwicklung das wichtigste und inhaltlich reichste Erlebnis. Aus dem Zusammenleben der Menschen ergeben sich nun für den einzelnen eine Vermehrung und Steigerung der seelischen Energien. Die uns zeitweilig überkommenden Gefühle von Furcht und Befangenheit werden gemildert, ja ein volliger Umschlag der Stimmung kann eintreten, Angst wird zu heiterem Frohsein. Die Beobachtung von Volksbewegungen zeigt, wie aufreizend in einer Massenversammlung die Gefühle der Individuen sich steigern, wie der einzelne in eine Erregung hineingerissen wird, über die er, nicht mehr unter dem Einfluß der Masse stehend, sich später

im Zustande der Selbstbesinnung nicht Rechenschaft geben kann. So gewinnt der Mensch aus dem Zusammenleben mit seinen Mitmenschen ein Lebensgefühl, das von Familie und Heimat zum völkischen und nationalen Empfinden und schließlich zum Gefühl für die Menschheit sich ausweitet.

Andererseits ist der ursprüngliche Lebenszusammenhang für den Menschen zugleich die Quelle mannigfacher Einschränkungen seines Eigenwillens und ruft so das Gefühl des Gegensatzes hervor. Sie treten im Leben des heranwachsenden Individuums als körperlicher Zwang, Strafe in ihren verschiedenen Formen und Verboten hervor. Die Aufgabe der Erziehung ist nach einem bekannten Wort Herbarts durch Zucht zur Freiheit zu führen, d. h. der Erzieher muß versuchen, das pädagogische Ideal, dem er nachstrebt, mit dem Eigenwillen des Kindes zur Versöhnung zu bringen, so daß es das ihm ursprünglich Fremde und von außen an es Herangebrachte als Eigenbesitz in sich aufnimmt. Eine schwierige Aufgabe, die nur aus einer intimen Kenntnis der kindlichen Seele gewonnen werden kann und im Hinblick auf die Verschiedenheit der Individuen verschiedene Verhaltensweisen des Erziehers fordert. Wieder ist zu betonen, daß es eben nicht eine Freiheit des Menschen, nicht eine absolute Freiheit gibt, sondern daß sie immer nur relativ zu dem von dem einzelnen Individuum erworbenen Gefühlszusammenhang verstanden werden kann.

Ich versuche nun Gefühle zu beschreiben, die sich aus dem Zusammenleben der Menschen ergeben und für deren innere Ausgestaltung das Freiheitsgefühl von Bedeutung ist. Das ist für die Mitfreude ja ohne weiteres einzusehen. Dagegen wird das Mitleid nach seinem sprachlichen Ausdruck als ein Leiden, als eine Schwächung, aufgefaßt. Nun ist nicht zu leugnen, daß das Leiden eines Mitmenschen, ja eines Tieres uns geradezu körperlich angreift und deshalb nicht in den Umkreis freien Empfindens gehört. Ebenso ist zuzugeben, daß die Fähigkeit zum Mitleidsempfinden bei den verschiedenen Menschen verschieden stark ist und deshalb mitleidigen Seelen nicht als Verdienst angerechnet werden kann. Dann aber bleibt unverständlich, wie das Mitleid in uns ein Gefühl der Bereicherung unseres eigenen Innern auslöst. Wir verspüren eine Erweiterung unseres Selbst, wir ziehen den bemitleideten Menschen in den Umkreis unseres eigenen Empfindens. Und dann empfinden wir ein Ausströmen unseres Gefühls in den anderen bis zur Überschätzung seines Leidens. Das Bewußtsein einer solchen Gabe an den Mitmenschen wird dann besonders deutlich, wenn wir mit Widerständen zu kämpfen haben, die sein Verhalten in uns auslöst. Es ist das eine, um mit Nietzsche, aber nicht in seinem Sinne, zu reden, „schenkende Tugend“. So veredelt also das Freiheitsgefühl ein elementares Empfinden.

Die höchste Steigerung erfahren nun unsere auf den Mitmenschen gerichteten Gefühle in Freundschaft und Liebe. In einer Welt, in der zunehmend unser Verhältnis zu unseren Mitmenschen dem Zwang der Gesellschaft und des Staates unterworfen ist, erhalten sie sich in der Burgfreiheit persönlichen Erlebens. Ich möchte mit einem Worte Shakespeares meine Charakteristik beginnen. Sie spricht Julia aus:

So grenzenlos ist meine Huld, die Liebe
So tief ja wie das Meer. Je mehr ich gebe,
Je mehr auch hab ich: beides ist unendlich.

Mit dem Geben, das nicht einem Zwang unterliegt, ist das Gefühl der Freiheit ja unmittelbar verbunden. Und in dem Nehmen, wenn es von dem anderen als freie Gabe uns geschenkt wird, ist eine Steigerung unseres eigenen Wesens gegeben. Unendlich aber sind Freundschaft und Liebe, weil für sie immer die Möglichkeit bleibt, in neuen Bezeugungen die Tiefe unseres Empfindens auszudrücken. Und indem die Vereinigung zweier Menschen an Innigkeit zunimmt, wächst der Wunsch zu geben und geben zu können. So fallen denn alle die Schranken weg, die zwischen uns und der Gesellschaft bestehen, die als Hemmungen unseres Wollens empfunden werden: Haß, Neid, Verleumdung und die Unzahl der Feindseligkeiten, die unser gesellschaftliches Zusammenleben vergiften. Freundschaft und Liebe verlieren ihren Wert, wenn sie von einer der beiden Seiten zum Zwang werden. Wer ihn ausübt, beraubt sich selbst der Gaben, die ihm von der anderen Seite gegeben werden können. Den größten Reichtum wird die Liebe erfahren, die die Freiheit einer befreundeten oder geliebten Seele zu achten weiß.

So erscheint das Zusammenleben mit den Menschen als eine Quelle des Glücks und der Steigerung des eigenen Wesens, das sich bis zu dem berausenden Gefühl erheben kann, das durch Schiller seinen hellsten Ausdruck gefunden hat:

„Seid umschlungen, Millionen,
Diesen Kuß der ganzen Welt.“

Demgegenüber stehen nun Erfahrungen, die den Menschen als schwersten Feind des Menschen erscheinen lassen. Die Theoretiker des Egoismus, wie Hobbes, brauchen gern das Wort: homo homini lupus. Sie schildern das menschliche Dasein als einen Kampf aller gegen alle und nur brutale Gewalt als Mittel, die wilden Tiere im Zaum zu halten. Das ganze kulturelle Leben erscheint wie eine Lüge, hinter der sich die natürlichen Raubinstinkte der menschlichen Bestie verbergen. Der Glaube an den Fortschritt der Menschheit kann dann nicht mehr bestehen. Eine unerschöpfliche Quelle für eine pessimistische Kritik tut sich hier auf. Ich will sie nicht an dieser Stelle wiederholen.

Aus den Erfahrungen, die der einzelne im Zusammenleben mit seinen Mitmenschen sammelt, bilden sich in ihm je nach seiner besonderen Veranlagung und seinem ihm eigentümlichen Schicksal gewisse Stimmungen aus, die für sein Verhalten in der menschlichen Gesellschaft und Gemeinschaft maßgebend sind. Es handelt sich noch nicht um eine philosophisch durchdachte und begründete Weltanschauung, sondern noch stark gefühlsmäßig gefärbte Haltungen, die das Gemeinsame haben, daß der Mensch, zu einem ihm eigenen Selbstgefühl gekommen, von diesem aus zu seiner menschlichen Umgebung Stellung nimmt, sich von ihr nicht beherrschen läßt, sondern vielmehr mit einem gewissen Vorbehalt ihr gegenübersteht. Ich meine die Stimmungen des Humors, der Ironie und der Resignation. Für die hier gegebene Reihenfolge ist der Gedanke maßgebend, daß die

seelische Haltung zunehmend sich festigt oder daß verstandesmäßig gewonnene Einsichten einen stärkeren Einfluß gewinnen.

Ein bekanntes Wort sagt, daß vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt sei. Diese Abwehr vollzieht sich besonders bei Kindern und einfachen Menschen automatisch. Ich erinnere an Goethes Erzählung, wie die Rezitation höchst pathetischer Hexameter Klopstocks den Chirurgus so erschreckte, daß er dem Vater das Seifenbecken in die Brust goß. Daran fügt der Dichter dann die Betrachtung: „So pflegen Kinder und Volk das Große, das Erhabene in ein Spiel, ja in eine Posse zu verwandeln; und wie sollten sie auch sonst imstande sein, es auszuhalten und zu ertragen!“ Bewußt strebt der Dichter danach, durch humorvolle Schilderung wenn nicht ein Lachen, so doch ein Lächeln bei seinen Lesern hervorzurufen. Der größte Meister des Humors in deutscher Sprache ist Reuter gewesen. Ich erinnere an seinen „Dörläuchting“, dessen erhabene Pose in Haltung und Wort ins Lächerliche gezogen wird durch die Schilderung seines kleinen Potentatentums und seiner Gewitterfurcht. Dabei tritt ein sehr wesentliches Moment humorvoller Haltung darin hervor, daß sie nicht das Gefühl entschiedener Ablehnung oder Haß hervorrufen will, sondern immer noch eine liebevolle oder gütige Auffassung der ins Lächerliche gezogenen Gestalten erwecken will. Lersch weist auf eine Äußerung Ludwig Thomas über Wilhelm Busch hin, in der es heißt: „Er hat dem Philister nicht wehgetan, sondern ist allerbehaglichst auf seine Art eingegangen, hat ihm das Maul wässrig gemacht mit den hundert Gemütlichkeit, die er liebt und hat ihn so geschildert, daß auch der Betroffene noch mitlachen konnte.“

Schärfer, schneidender und umfassender ist die ironische Stimmung. Goethe hat im Mephistopheles ihr Gestalt gegeben, der Teufel spricht die Erfahrung des Menschen aus, wenn er sagt:

O glaube mir, wer manche tausend Jahre
An dieser harten Speise kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut!

Lessing, dessen Leben so reich an gescheiterten Hoffnungen ist, hat sich nicht selten in ironischen Wendungen über sie hinwegzusetzen versucht. So schreibt er am Schluß der „Dramaturgie“: „Über den gutherzigen Einfall, den Deutschen ein Nationaltheater zu verschaffen, da wir Deutsche noch keine Nation sind!“ Wegwerfend nennt er das, wofür er gearbeitet hatte, einen Bettel. Zu heroischer Größe erhebt sich seine ironische Haltung über den frühen Tod seines Sohnes: „War es nicht Verstand, daß man ihn mit eisernen Zangen auf die Welt ziehen mußte? Daß er so bald Unrat merkte? — War es nicht Verstand, daß er die erste Gelegenheit ergriff, sich wieder davonzumachen?“ Vielleicht muß die Frage, ob die ironische Haltung eine dauernde oder endgültige sein könnte, verneint werden. Sie muß in immer neuen Angriffen sich behaupten, und sie läuft Gefahr, daß der Ironiker sich schließlich gegen sich selbst wendet: zur Selbstironie und damit zum inneren Widerspruch wie der Skeptiker.

Demgegenüber ist Resignation die Erwerbung einer festen Gesinnung

und Überlegenheit. Sie entspringt aus den gleichen Motiven wie die Ironie, sie versteht aber zu verzichten, ohne den Vorwurf gegen das Schicksal, dem sie aus gewonnener Erkenntnis furchtlos ins Auge zu schauen gelernt hat. Resignation ist eine Stimmung des Alters, das verzichtet, um sich vor Enttäuschungen zu bewahren. Ihnen bleibt unterworfen, wer die Mahnungen des Alters nicht versteht und in Wünschen lebt, die nur der Jugend erlaubt sind. Das Jungseinwollen trotz des Alters ist ein Stoff für unzählige Lustspiele und komische Opern geworden, in denen eine alternde Schöne einen jungen Liebhaber oder ein angegrauter Mann eine junge Schöne ergattern möchte. Demgegenüber zieht sich das resignierende Alter in die von ihm erkannten Grenzen zurück und lebt in ihnen in ruhigem Gleichmaß, da es Wert und Unwert der Dinge und Menschen erkannt hat. Je umfassender ein solcher Geist ist und je größer der Reichtum seines Lebens war, desto sicherer ist die gewonnene Freiheit gegründet. Goethe in seinem Alter ist die erhabenste Verwirklichung dieses Ideals.

Ich versuche nun, an einigen Beispielen die unmittelbare Wirkung des Freiheitsgefühls und seiner Ausbildung zu schildern. Vielleicht gibt es kein lebendigeres Zeugnis dafür, wie der durch Kant aufgerufene Freiheitsgedanke in der derzeitigen Jugend gewirkt hat, als Schleiermachers *Monologen*. Ich möchte sie das Hohe Lied der Freiheit nennen. Sie beginnen mit den Worten: „Keine köstlichere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten als was er im Innersten des Gemütes zu sich selbst geredet hat: denn sie gewährt ihm das Größte, was es gibt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick.“ Nicht eine Selbstbetrachtung, die das eigene Leben in seinem äußeren Ablauf, in der Folge der Zeit, in der Notwendigkeit herrscht, die Wendung in das Innere, in das heilige Gebiet der Freiheit offenbart unser eigenstes Wesen, das Ewige in uns. „So bist Du Freiheit in allem das Ursprünglichste, das Erste und Innerste“. Aus dieser Gesinnung entspringt der Gegensatz zu Kants Ethik: „Wenn der Mensch die unwürdige Einzelheit des sinnlichen tierischen Lebens verschmähend, das Bewußtsein der allgemeinen Menschheit gewinnt und vor der Pflicht sich niederwirft, vermag er nicht sogleich auch zu der höheren Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit emporzudringen, und die Natur, die sich die Freiheit selbst erwählt, zu schauen und zu verstehen.“ Das Jauchzen einer befreiten Seele durchtönt die ganze Schrift. Sein Wesen, so berichtet er, habe sich der Vernunft bemächtigt, und nun wohne Freiheit und Selbstbewußtsein in ihm. „Im schönen Genuß der jugendlichen Freiheit hab ich die große Tat vollbracht, hinwegzuwerfen die falsche Maske, das lange mühsame Werk der frevelnden Erziehung, betrauen habe ich gelernt das kurze Leben der Meisten, die sich wieder von neuen Ketten binden lassen, verachten gelernt das schnöde Bestreben der kraftlos Abgelebten, die auch die letzte Erinnerung an den kurzen Traum der Freiheit verloren haben.“ Er gesteht dann, daß ihm im fremden Haus der Sinn für schönes gemeinsames Dasein aufgegangen sei: „Ich sah, wie Freiheit erst veredelt und recht gestaltet die zarten Geheimnisse der Menschheit, die dem Ungewiehten immer dunkel bleiben, der sie nur als Bande der Natur verehrt.“ So ist die Welt ihm

der Mensch, und diese geistige Welt will er in sich und dem Mitmenschen gestalten. Überall soll sich die heilige Freiheit offenbaren: im Menschenwerk, in Freundschaft und Liebe. Er träumt von einer neuen Bildung und Gemeinschaft der Menschen, die sich in der Zukunft aus dem Geiste der Freiheit entwickeln wird. Nie soll das Freiheitsgefühl in ihm erlöschen, der Gedanke an das Alter hat keine Macht über ihn, er schwört sich ewige Jugend zu.

Stirner versucht im 1. Teil seiner Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* das Ich zu gewinnen, indem er es aus allen Bindungen herausholt. Diese faßt er unter dem Geist zusammen, der etwas Jenseitiges ist. Dagegen setzt der Egoist das Geistige gegen das Persönliche zurück und stößt alles ihm Fremdartige von sich. Er befreit sich von den fixen Ideen wie Sittlichkeit, Gesetzlichkeit, Christlichkeit. In geschichtsphilosophischer Konstruktion glaubt er ein neues Weltalter prophezeien zu können, dessen Gesetz lautet: „Ich bin Eigner der Welt und ich bin Eigner der Welt des Geistes.“ Eigner sein, heißt aber nicht nur Lossein von dem, was man nicht will. Stirner will also über den Gedanken einer nur negativen Freiheit zur Macht. „Frei bin ich von dem, was ich los bin, Eigner von dem, was ich in meiner Macht habe oder dessen ich mächtig bin... Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine Gewalt ist.“ Und nun beginnt ein neues Wüten gegen den Staat, das Recht, Pflicht und Eigentum. Der kategorische Imperativ lautet jetzt: „Greife zu und nimm, was du brauchst!“ Für das Verhältnis zu den anderen Menschen gilt, daß ich sie nur insoweit liebe, als sie mich glücklich machen. So wird der Eigner zum Einzigen: „Eigner bin ich meiner Gewalt und ich bin es dann, wenn ich mich als Einzigen weiß. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus dem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über mir, sei es Gott sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Stell' ich auf mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt und ich darf sagen: Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt.“

Soweit Nietzsche seiner Lehre vom Übermenschen eine ethische Ausgestaltung gegeben hat, steht sie unter dem Einfluß eines auf das Höchste gesteigerten Bedürfnisses unabhängiger persönlicher Freiheit. Dem entspricht sein Kampf gegen den Sozialismus, dessen Urprung er in einer unintelligenten Güte sieht. Die Umwertung der sittlichen Werte soll zu einem Umföhlen führen. Die altruistische Moral hat ihren Grund nicht in einer Aktion, sondern Reaktion auf eine Gegen- und Außenwelt. „Das Umgekehrte ist bei der vornehmen Wertungsweise der Fall: sie agiert und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selber noch dankbarer, noch frohlockender Ja zu sagen.“ Das Mitleid ist ein schädigender Affekt. Im *Zarathustra* hat Nietzsche den schönen Gedanken von der schenkenden Tugend ausgesprochen, die alle Reichtümer in die Seele häufen will, um sie zu verschenken. Sie ist wesensverschieden von kranker Selbstsucht. „Ihr zwingt alle Dinge zu euch und in euch, daß sie aus eurem Borne zurückströmen sollen als die Gabe eurer Liebe“. Und so führt denn Nietzsche einen Kampf gegen alle den freien

souveränen Willen des Herrenmenschen einengenden Ideen und Gefühle. Die in ihm wirkenden verschiedenen Motive können hier nicht entwickelt werden. Es muß genügen, die Frage, was ist Freiheit, mit Nietzsches eigenen Worten zu beantworten: „Daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat, daß man die Distanz, die uns (von der Masse der Unfreien) abtrennt, festhält, daß man gegen Mühsal, Härte, Entehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Daß man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. Freiheit bedeutet, daß die männlichen, die kriegerischen und siegesfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andere Instinkte, z. B. über den des Glücks. Der freigewordene Mensch, um wieviel mehr der freigewordene Geist tritt mit Füßen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Küh, Weiber, Engländer und andere Demokraten träumen — der freie Mensch ist Krieger.“

Das Gemeinsame, daß die sie zusammenfassende Behandlung der drei Denker trotz ihrer Wesensverschiedenheit und der Andersartigkeit des Zeitcharakters, von dem sie abhängig waren, rechtfertigt, liegt doch darin, daß ihre Gedanken über die Freiheit letztthin in einem Gefühlserlebnis gegeben sind, das sich ihnen im Gegensatz zu sie beengenden Anschauungen bildete und von dem aus sie eine neue Haltung der Welt und den Menschen gegenüber zu gewinnen versuchten.

Während aber Schleiermacher vom Freiheitserlebnis unmittelbar den Weg zum Geiste als dem Ewigen und zur Gottheit bahnte und in seinen Mitmenschen individuelle Gestaltungen dieses geistigen Reiches sah, können wir von Stirner und Nietzsche sagen, daß ihnen gegenüber der Stärke und Rücksichtslosigkeit ihrer Negation der positive Aufbau einer neuen Welt der Freiheit nicht gelang. Symbolisch ist dafür ihr Leben. Stirner erlitt völligen Schiffbruch im Dasein, eine giftige Fliege hat den Eigner der Macht getötet. Nietzsche ging an der selbstgewählten, dann aber qualvoll empfundenen Einsamkeit zugrunde. Die Worte Goethes sind wohl hier am Platze.

„So ist's mit aller Bildung auch beschaffen:
Vergebens werden ungebundne Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
Wer Großes will, muß sich zusammenraffen;
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.“

Die Frage ist also, ob aus der Negation zugleich der Gewinn eines neuen Positiven gewonnen werden kann. Die Antwort muß verneinend ausfallen, und diese Entscheidung ist aus der geschilderten psychologischen Charakteristik, die ich zu geben versuchte, abzuleiten. Der Ursprung des Freiheitsgefühls aus der Abwehr gegen Beschränkungen eines ursprünglichen Lebensdranges, der im Laufe individueller Entwicklung sich zu einem je verschiedenen Lebensanspruch ausbildet, gibt noch keine Bürgschaft für das an dem ethischen Ideal gemessene Gegenstreben. Es ist auch zu bedenken, daß das letztere in seiner Stärke oft durch die Gewalt des vorangehenden Zwanges bedingt ist. Hier mag an Schillers Wort erinnert werden:

Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht,
Vor dem freien Menschen erzittert nicht.

Ebensowenig sichert das Freiheitserlebnis vor dem Irrtum über das Maß der eigenen Kräfte. Es hat etwas zur Tat Aufrufendes, etwas Lockendes, aber oft Verlockendes.

Die Menschen haben nun zu allen Zeiten geglaubt, in dem ihnen von der Natur gegebenen Streben nach Lebenserhaltung und Steigerung, sie nennen es Streben nach Glückseligkeit, das Ziel ihres Daseins vorgeschrieben zu finden. Eine solche Zuversicht wird aber durch die Lebenserfahrung widerlegt, und die tieferen Denker aller Zeiten haben den Eudämonismus bekämpft. Ich verweile deshalb nicht dabei und erinnere nur an die Stoiker und die Kantische Lehre, das Ziel könne nicht Glückseligkeit, sondern Würdigkeit zu ihr sein, oder an Schopenhauer, der in dem Glückstreben die Bejahung des Willens zum Leben und darin die unver siegbare Quelle des Leidens sieht. Die Gesinnung der Freiheit über das Glückstreben hinaus ist aber nur dadurch möglich, daß der Mensch es mit anderen Werten vergleicht und seine Hoffnungslosigkeit einsieht. Von ihnen soll nun gehandelt werden. Ich unterscheide nach bekannter Zusammenstellung die Werte des Wahren, Schönen und Guten und ordne sie zum Denken, Fühlen und Wollen, ohne damit zu sagen, daß zwischen ihnen keine Wechselbeziehungen beständen.

Die erkenntnistheoretische Frage nach dem Sein der Werte läßt sich wohl am besten mit dem von Lotze eingeführten Begriff des Geltens beantworten. Löst man sie, indem man ihnen das Merkmal der Jenseitigkeit beilegt, von jeder Beziehung zur Wirklichkeit im Sinne der Platonischen Ideenlehre ab, so wird der Zugang zu ihnen versperrt. Nur in mystischer Schau vermag der Mensch sie zu ahnen, und von ihr bleibt dann in der Seele des Menschen ein Streben nach ihrer Herrlichkeit. Und in diesem Streben erfährt er nun, daß das, was sie enthalten, oder das, wozu sie auffordern, nie in der Wirklichkeit aufgefunden oder verwirklicht werden kann, und wie diese nun zeitgebunden erscheint, erhebt sich ihr gegenüber der Gedanke an die Werte zur Vorstellung eines ewigen Geltens. So werden sie zu einer Forderung an den Menschen, zu deren Anerkennung sie immer wieder die mit ihrer Erfüllung verbundenen innerlichen reichen Gefühle ermahnen. Und die Tatsache, daß das Ideal von ihm nicht erreicht werden kann, das er aber doch anerkennt, eine Einsicht, die ihn wohl zeitweise niederdrückt, löst bei einem wenn auch nur teilweisen Gelingen seines Strebens zugleich das Gefühl von dessen Unendlichkeit aus und schafft freie Bahn zum Erklimmen immer höherer Stufen.

Am meisten scheint nun die Bindung an die Wahrheit ungeeignet, um ein Freiheitsgefühl entstehen zu lassen. Zu ihrem Fundament, den logisch-mathematischen Axiomen, gibt es keinen Zugang für die fühlende Seele, sind sie doch unpersönlich, formal, und der Gedanke ist möglich, daß auf anderen Fundamenten eine andere Erkenntnis aufgebaut werden könnte. Erst die Anwendung der auf ihnen begründeten Lehren in den verschiedenen Wissenschaften läßt Beziehungen zu ihnen entstehen. So ist die

auf der Mathematik begründete Naturwissenschaft die große Befreierin geworden. Und wie große Gedanken in den Anfangszeiten ihres Hervortretens enthusiastischen Beifall finden, so ist im 17. Jahrhundert der Glaube an die Vernunft des Menschen mächtig geworden. Hierfür gibt es kein besseres Beispiel als die Art, wie Spinoza in formal-logischer Beweisführung und nach mathematischer Methode im 5. Buch seiner *Ethik* die Freiheit des Menschen zu erkämpfen versucht. Er weiß sich frei vom Gedanken an eine durch Erbsünde entstandene Schuld des Menschen, und er spricht das stolze Wort aus: *Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est* (IV, 67). Sein Kampf gilt den Affekten, die die Fähigkeit des Menschen zu handeln entweder vermehren oder vermindern. Im zweiten Falle sind sie *passiones animae*. Diese aber hören auf es zu sein, wenn wir von ihnen eine klare und deutliche Erkenntnis haben. Die Macht über sie nimmt deshalb mit der Ausbreitung unserer Erkenntnis zu. Nun kann die Seele bewirken, daß alle Körperaffektionen oder Vorstellungsbilder der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden. Da nun die klare und deutliche Erkenntnis der Affekte Freude erweckt, die sich auf eine Ursache bezieht, die jetzt die Idee Gottes ist, so liebt der so Erkennende Gott, und diese Liebe steigert sich mit zunehmender Erkenntnis der Affekte, sie ergreift die ganze Seele, und sie ist frei von all den Mängeln, die der gemeinen Liebe anhaften. Damit endigt die Betrachtung, die sich auf das gegenwärtige Leben bezieht. Spinoza spricht nun von dem, was die Dauer der Seele ohne Beziehung auf den Körper betrifft. Er gibt einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der ihm vielleicht selbst nicht genügte, denn er versichert: *sentimus experimurque nos aeternos esse*. Auf die Ewigkeit der Seele begründet er aber dann die Fähigkeit, die er die dritte Art der Erkenntnis nennt, die *sententia intuitiva*, die Erkenntnis *sub specie aeternitatis*. Sie gibt der Seele die höchste Zufriedenheit. In Wiederholung des früheren Argumentes ist mit dieser dritten Art der Erkenntnis die Liebe zu Gott verbunden, der „*amor dei intellectualis*“. In dieser Liebe verewigt sich der Mensch gewissermaßen selbst und wird nun von der Liebe Gottes zu sich selbst erfaßt, und die Liebe des Menschen zu ihm ist ein Teil der Liebe, mit der sich Gott selbst liebt: „Auf Grund hiervon erkennen wir klar, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht, nämlich in beständiger und ewiger Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Und diese Liebe oder Glückseligkeit wird in der Heiligen Schrift Ruhm genannt.“ Unzweifelhaft ist das Mystik, aber Spinoza schwelgt nicht in diesem Gefühl, ja er betont immer wieder, daß der Weg zu Gott durch Erkenntnis gewonnen wird und daß der Mensch, der die umfassendste Erkenntnis in seinem Leben gewinnt, vollkommen wird und dadurch zu höherer Glückseligkeit gelangt und den Tod nicht fürchtet. So ist nach ihm Glückseligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern selbst Tugend. Damit hat Spinoza das Versprechen aus der Vorrede zum 5. Buch erfüllt: „Wir werden erleben, um wieviel der Weise mächtiger ist als der Unwissende.“

In keinem Zeitalter hat das Freiheitsstreben des Menschen, besonders das nach Gedanken und Gewissensfreiheit, eine so ausschlaggebende Rolle

gespielt wie im 18. Jahrhundert. Es ist der Kampf gegen das Dogma und die Zwangsherrschaft der Kirche, der das Leben ihres Wortführers Voltaire ausfüllt. Die französische Revolution will der Menschheit eine Zukunft eröffnen, in der das Urrecht des Menschen, die Freiheit, verwirklicht wird. Und dabei zeigt sich, wie für den Menschen der Aufklärung die Vernunft nicht nur seine höchste Gabe, sondern eine Verpflichtung ist. Kant nennt das Zeitalter der Aufklärung den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Er fordert ihn auf zum „sapere aude“, d. h. er will in ihm zugleich das Gefühl der Freiheit und der Verantwortung erwecken. Das so viel gescholtene Zeitalter der Aufklärung hat den Weg zur Humanität gezeigt, das 19. Jahrhundert hat ihn vergessen, aber klingt es nicht aus jenem in unsere Gegenwart hinüber?

Bewegten wir uns damit auf dem Grenzgebiete, wo Wahrheit zum Bekenntnis wird und dadurch in den Pflichtenkreis einbezogen wird, der sie als solcher mit dem Freiheitserlebnis verbindet, so ist weiter zu untersuchen, welche Bedeutung das Bekenntnis zu ihr für die nach letzter Vollendung strebende Persönlichkeit haben kann. Es ist daran zu erinnern, daß der Besitz an sicheren, unbestreitbaren Wahrheiten ein verhältnismäßig nur kleiner ist, wie wir uns, z. B. in unseren Anschauungen über Fragen des menschlichen Zusammenlebens, oft zu Ansichten oder auch Theorien bekennen müssen, ohne sie gegenüber Einsprüchen von gegnerischer Seite beweisen zu können. Die daraus entstehenden Gegensätze haben ihren stärksten Ausdruck in den religiösen Kämpfen gefunden und zum Märtyrerthum geführt. Ein solcher wird zum Zeugen für die von ihm anerkannte, geglaubte und erlebte Wahrheit und kämpft für die Freiheit seines Bekenntnisses. Darin liegt für ihn eine solche Kraft, daß er sich über alle Drohungen und Gewalttaten irdischer Mächte erhebt. So empfing Bruno das Todesurteil seiner Richter mit den Worten: „Ihr fürchtet euch mehr, indem ihr das Urteil fällt, als ich, indem ich es empfange“. Im Zusammenleben der Menschen wird der Bekennner zur Wahrheit in Kämpfe verflochten, die mit ungleichen Waffen ausgefochten werden, da die Menschen sich oft der Lüge bedienen, um sich aus für sie schwierigen Lagen zu retten. Und da der Lauf der Dinge dem Wahrhaftigen nicht immer recht gibt, so sieht sich ein solcher zurückgeworfen und muß die Entscheidung vor das Forum seiner letzten Überzeugung bringen. Und wenn er vor diesem besteht, so erlebt der Mensch in letzter Innerlichkeit Befreiung. Schon in dem Kind, das sich einem seelenkundigen Erzieher, der ihm die Furcht vor der Strafe genommen hat, offenbart, lebt ein dunkles Gefühl von der befreienden Wirkung des Wahrheitsagens. Und im inneren Kampf zwischen dem den Bruder retten sollenden Betrug und ihrem reinen Menschentum bekennt Iphigenie:

O weh der Lüge. Sie befreit nicht,
Wie jedes andre wahr gesprochne Wort,
Die Brust; sie macht uns nicht getrost, sie ängstet
Den, der sie heimlich schmiedet, und sie kehrt,
Ein losgedruckter Pfeil, von einem Gott gewendet,
Und versagend sich zurück
Und trifft den Schützen.

Es ist offenbar, wie hier der Kampf und die Entscheidung ganz in die Innerlichkeit verlegt ist.

Mit dem Begriff des Schönen soll hier das Gebiet der Kunst bezeichnet und von der befreienden Wirkung derselben gesprochen werden. Eine Schwierigkeit, die für die ästhetische Theorie besteht, liegt in der Tatsache, daß einander der Kunst schaffende und der sie genießende Mensch gegenüberstehen. Der erste schafft von innen nach außen, der zweite versucht, ein ihm von außen Gebotenes in sein Inneres aufzunehmen. Nach der meine Betrachtung beherrschenden Fragestellung kann von dem künstlerischen Schaffen nur mit wenigen Worten gesprochen werden. Die neuere Ästhetik hat vornehmlich um die Mitte des 18. Jahrhunderts den Künstler vom Zwang der Regeln befreit. Der Engländer Addison und seine Nachfolger in England, der Schweiz und schließlich Deutschland haben in der Freiheit der Einbildungskraft den Quell künstlerischen Schaffens entdeckt. Sie verbanden mit dieser Lehre eine allgemeine Theorie des Genies, das allein Meisterwerke schaffen kann. Sie verglichen dieses Schaffen mit dem freien Wirken der Natur, wie Kant es in seinem berühmt gewordenen Satz ausspricht: „Genie ist die angeborene Gemütsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.“ Und wie nun die naturphilosophische Bewegung der Zeit und Einflüsse des Neuplatonismus die Natur als ein lebendiges Ganzes zu erfassen lehrten, entstand die Idee vom Kunstwerk als einer in sich geschlossenen Einheit, als einem in sich Vollendeten, wie Moritz und Goethe es formulierten.

Versuchen wir nun das ästhetische Erlebnis im kunstgenießenden Menschen zu beschreiben, so beginnen wir mit der Bestimmung der Kunst als einer Welt des Scheines. Damit soll einmal gesagt werden, daß sie nicht eine Wirklichkeit gibt, zugleich aber, daß sie dadurch, daß sie sich mehr oder weniger an unsere Sinne und Empfindungen wendet, uns so in einer Scheinwirklichkeit festhält. Damit ist nun gesagt, daß die Schranken der Wirklichkeit fallen und eine Befreiung stattfindet. Schopenhauer vor allem betont, wenn er den Gedanken Kants vom interesselosen Wohlgefallen steigert, das im Kunstgenuss erlebte Gefühl als eine Befreiung von der Zuchthausarbeit des Willens und als ein Sichverlieren.

Doch diese Bestimmung bleibt im Negativen und wird der Eigenart des ästhetischen Erlebens nicht voll gerecht. Es ist nun ein Ruhmestitel der deutschen Ästhetik, daß sie ihm seine eigentliche Würde gegeben hat. Während früher das bekannte Wort Horazens galt vom prodesse et delectare, hat Kant es mit seiner Grundanschauung von der Spontaneität der menschlichen Seele verbunden. In der *Kritik der reinen Vernunft* hatte er die produktive Einbildungskraft als das zwischen reinem Verstand und sinnlicher Anschauung vermittelnde Vermögen eingesetzt, wobei dasselbe unter der Herrschaft der Kategorien blieb. In der dritten Kritik ist die Einbildungskraft von diesem Zwange frei. Sie schematisiert ohne Begriff, und so entsteht das Gefühl vom freien Spiel der Erkenntniskräfte. Und wie nun das Gefühl der Lust und Unlust in der Familie der Gemütsvermögen in der Mitte zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen und die von ihnen gegebenen Begriffe zwischen Natur und Frei-

heit stehen, so vermittelt die Urteilskraft zwischen beiden. Schönheit wird zum Symbol der Sittlichkeit, die im Übersinnlichen vereinigt gedacht werden. Hier knüpft Schiller an, er versucht die Schönheit als eine notwendige Bedingung der Menschheit nachzuweisen. Er unterscheidet im Anschluß an Reinhold zwei ursprüngliche Triebe, den sinnlichen oder Stofftrieb und den vernünftigen oder Formtrieb. Ihre Synthese geschieht im Spieltrieb, „der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“

Die kantisch-schillersche Ästhetik wurzelt schließlich in dem Subjekt, und das ist ihre Grenze. Goethe hat seinen Gegensatz zu ihr als einen Kampf zwischen dem Objekt und dem Subjekt bezeichnet. Die so geforderte Ergänzung kann in dem oben erwähnten Gedanken von der Ganzheit des Kunstwerkes gesehen werden, und das wäre eine objektive Bestimmung, deren Bedeutung für das im ästhetischen Erleben mitgegebene Freiheitserlebnis verstanden werden muß. Diese Ganzheit darf aber nicht in einem Inhalt gesehen werden, durch den das Schöne eindeutig ausgedrückt wäre. Die Unmöglichkeit eines solchen Versuches zeigt das Mißlingen aller moralisierenden Tendenz. Der Sinn dieser Rede vom Ganzen ergibt sich aus der Reflexion auf das Leben, wie wir es führen. In ihm ist alles dem Ablauf des Geschehens unterworfen, alles ist Bruchstück, und das Größte versinkt im Meere des Alltäglichen. Demgegenüber ist das Kunstwerk ein zu einem Ganzen geformter Stoff, und es kann in ihm das Dargestellte zum Abschluß und zur Vollendung kommen. Man denke an das Ende des Kampfes eines großen Menschen mit den widerstreitenden Mächten des Schicksals durch den Tod. Wie in einer Verklärung hebt sich das Geschehen von der Alltäglichkeit ab und befreit uns von der Wirklichkeit. Der Musik ist es möglich, den Konflikten unseres Innern erschütterndsten Ausdruck zu geben, aber sie kann uns auch zum Frieden und freiheitgebenden Ausklang führen.

In diesen Ergebnissen sehe ich wieder den Gedanken bestätigt, daß Freiheit und Bindung sich nicht ausschließen. Das sei durch ein tiefes Wort von Goethe bestätigt: „Das schlechteste Bild kann zur Empfindung und zur Einbildungskraft sprechen, indem es sie in Bewegung setzt, los- und freimacht und sich selbst überläßt; das beste Kunstwerk spricht auch zur Empfindung, aber eine höhere Sprache, die man freilich verstehen muß, es fesselt die Gefühle und die Einbildungskraft; es nimmt uns unsere Willkür, wir können mit dem Vollkommenen nicht schalten und walten wie wir wollen, wir sind genötigt, uns ihm hinzugeben, um uns selbst, von ihm erhöht und verbessert, wieder zu erhalten.“

Auf keinem der genannten Wertgebiete tritt diese Deutung des Freiheitsgebietes so hervor wie auf dem des Guten. Nur auf ihm wird der Wert zur Forderung an das Verhalten des Menschen, und nur er gibt den anderen Werten letzte Begründung. In der natürlichen Ausstattung und Bedingtheit des Menschen haben egoistische und altruistische Gefühle ihre letzten Quellen. In der Geschichte der Menschheit und in der Fragestellung der Ethik wird das Verhältnis von Mensch zu Mensch zum Problem der Abgrenzung der Freiheit der einzelnen Glieder einer kleineren oder größeren Gruppe bis zu den Fragen der Gesellschaftsordnung in Staaten und deren Verhältnis zueinander. Da nun das seelische Leben

des Menschen an die Form des individuellen Daseins gebunden ist, muß derselbe notwendig sein Verhalten auf das eigene Urteil beziehen, und dies kann nur aus der Befriedigung am eigenen Tun gewonnen werden. Und diese Befriedigung kann nur dann einen letzten Wert in sich tragen, wenn sie aus dem Bewußtsein entspringt, der Forderung, die das sittliche Gebot an die Freiheit stellt, genügt zu haben. Nur so dürfen wir sie uns zurechnen.

Die entscheidende Frage wird also die nach dem Inhalt des Guten sein, das der Mensch als Forderung an sich anerkennt. Gewissermaßen eine Vorarbeit ist es, wenn der Mensch sie in ihrer vollen Reinheit zu erfassen versucht. Das geschieht durch Abgrenzung von allen Handlungen, die der Mensch unter dem Zwang der Natur oder, ohne sie als Forderung zu empfinden, triebhaft oder gefühlsmäßig vollzieht. Daraus entsteht dann die Ablehnung aller Hedonismus und Eudämonismus, deren Lehre dem Forderungscharakter der ethischen Verpflichtung nicht entspricht. Die Stoa hat bereits den Selbstwert der Tugend proklamiert, und Kant ist dann wohl der Ethiker gewesen, der in seiner Moralphilosophie die reinste Formel für das sittliche Gebot gefunden hat. Er gewinnt sie aus dem Gegensatz von Neigung und Pflicht und will nur dem Handeln sittlichen Wert im strengsten Sinne des Wortes beilegen, das nicht, angetrieben von Neigungen oder Reflexion auf mögliche Folgen, rein aus Pflicht geschieht. Und darin liegt, daß es nur das Handeln eines freien Wesens sein kann. „Du kannst, denn du sollst.“ Ohne auf von Kant gefundene Formulierungen des kategorischen Imperativs hier einzugehen, stelle ich die von meiner Betrachtung aus aufzuwerfende Frage, wie der Imperativcharakter des sittlichen Gebotes mit dem Erlebnis der Freiheit zur Versöhnung gebracht werden kann. Wie ist die paradox zu nennende Behauptung Kants zu erklären, daß der freie Wille und der Wille unter dem Gesetz identisch seien? Die Antwort ist in letzter Instanz aus der Methode abzuleiten, mit der Kant an Beispielen die Anwendbarkeit der Formel seines kategorischen Imperativs zu erweisen versucht. Ein subjektiver Grundsatz wird verworfen, weil seine Erweiterung zum allgemeinen Gesetz auf einen Widerspruch führt. Einen solchen kann der Mensch als ein vernünftiges Wesen unmöglich wollen, und so ist die Übereinstimmung zwischen dem auf die Vernunft begründeten Gesetz und dem Wesen des Menschen hergestellt, und das Gefühl der Freiheit ist die Bestätigung dieser Übereinstimmung.

Bekanntlich ist gegen die Kantische Ethik der Vorwurf des Rigorismus erhoben worden, und die bekannten Xenien Schillers werden bis zum Überdruß als Beweis dafür zitiert. Der Gegensatz zwischen dem Philosophen und dem Dichter erklärt sich aus dem ihrer Lebens- und Weltanschauung. Die jüngere Generation konnte die Befreiung, die die Aufklärung in Lessing und Kant dem deutschen Menschen gebracht, als Lebensgefühl anders erleben und ihm Ausdruck verleihen, Schiller in seinem Ideal einer schönen Seele, Schleiermacher in seiner Freiheitslehre.

Hat sich das Freiheitserlebnis als ein Gefühl erwiesen, das aus der Erfüllung eines natürlichen Freiheitsdranges sich ergibt und mit zunehmendem Reichtum der Seele neue Gestaltung gewinnt, so kann die

Ethik den Versuch eines Ideales machen, das die freie Persönlichkeit und die Gemeinschaft freier Menschen zum Ziele hat. Beide liegen im Unendlichen. Das Bild der ersten würde aus der harmonischen Ausbildung aller Kräfte der Seele entspringen, die in einem sittlichen Wollen vereinigt gedacht würden. Und eine solche freie Persönlichkeit würde sich sowohl der Herrschaft über sich selbst wie des Ansporns zu immer höherer Vollendung bewußt sein. Eine freie Gemeinschaft kann aber nur aus der Angleichung des Wollens freier Wesen entstehen. Es ist das Ideal einer wahrhaften Demokratie, für die die populäre Formel des kategorischen Imperativs gelten würde: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

Ich habe bisher das Freiheitserlebnis in seiner Bedeutung für eine philosophische Weltanschauung dargestellt. Es würde aber eine sehr wesentliche Lücke bleiben, wenn ich es nicht auch im *religiösen Erlebnis* aufsuchen wollte. Es kann kein Zweifel sein, daß es in ihm eine große Rolle spielt, verspricht die Religion doch dem Gläubigen die Befreiung vom Leid dieser Welt und Ängsten, in die das Geschlecht der Menschen durch die Rätsel unseres Daseins geworfen wird.

Aus jedem Glauben an eine die Geschicke der Welt und des Lebens lenkende Macht entspringt das Gefühl des Beistandes, einer letzten Zuflucht, die dem individuellen Dasein das Gefühl der Zuversicht und Freiheit verleiht. Vielgestaltig sind die Wege, auf denen der Mensch den Weg zur Gottheit sucht. Von den groben Formen eines Opferdienstes bis zu der Gewißheit der Gnade und der Liebesvereinigung mit dem Göttlichen. Das göttliche Sein schließt dann die Werte in sich, die der Mensch als die höchsten erkannte. Plotin schon sieht in Gott den Quell von Wahrheit, Schönheit und Güte. Dem Christuswort: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ folgend, hat Dionysius Areopagita sie dem Einen als Eigenschaften zuerkannt.

In der Absicht meines Themas liegt es nun, daß ich den Erlösungsgedanken in den Mittelpunkt meiner Betrachtung stelle. In den beiden großen Erlösungsreligionen, der indischen und der christlichen, ist er der herrschende. In der Entwicklung der indischen Religion hat der Brahmanismus den Weg aus einer tief primitiven Opferreligion zum Denken über das Leiden des Menschen geführt und zur Erlösung. Das Wissen wird zum Mittel, um dem Leiden zu entgehen. Es ist die Einsicht von der Wesenseinheit des Menschen mit dem Alleinen. Zu ihm führt der Weg durch die Abwendung von der Welt, Abtötung irdischen Strebens und Versenkung in das Alleine, welche in methodisch gestuftem Denken geschieht. Das Ziel ist das Aufgehen des Selbst in das Alleine, in das Nichts. Es ist also eine Erlösung ohne Gott.

Im Gegensatz dazu ist der christliche Erlösungsgedanke eine Erlösung durch die Gnade Gottes, die ihre Gewähr gefunden hat durch den Opfer Tod Christi. Ich versuche nun, das Freiheitserlebnis in seinem Zusammenhang mit der Erlösungshoffnung im Anschluß an Augustin, Luther und Meister Eckhart darzustellen.

Augustinus vollzieht bewußt die Abwendung von der Erkenntnis der Außendinge in das Innere als den Quell aller Gewißheit. „Noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas.“ Gott und die Seele will er erkennen. In der Selbsterkenntnis erfassen wir diese als unsterblich, sie hat teil an der Wahrheit, die im Wesen Gottes begründet ist. Sich von der neuplatonischen Theologie unter dem Einfluß der Paulinischen Briefe immer mehr abwendend, gewinnt er ein persönliches Verhältnis zu Gott. Er vernimmt die Sprache des Schöpfers aller Dinge. „Was ist das, was mir entgegenschimmert und mein Herz erschüttert, ohne es zu verletzen? Ich werde von Schauer ergriffen und ich erbebe vor Wonne, erschaudere, insoweit ich ihm unähnlich und erglühe, soweit ich ihm ähnlich bin.“ So wird sein Leben ein Kampf um seinen Gott. In Abwendung von der Welt und in Hinwendung zu einer von aller Sinnlichkeit gereinigten Anschauung des göttlichen Wesens. Die Liebe zu ihm ist erfüllt von der ganzen Kraft innerlichen Empfindens, gerichtet dahin, „wo meiner Seele leuchtet, was kein Raum faßt, wo erklinget, was keine Zeit raubt, wo duftet, was der Wind nicht verweht, wo schmecket, was keine Eßgier vermindert und wo vereint bleibt, was kein Überdruß trennt.“ Aus diesem Erlebnis entspringt das Gefühl des Befreitseins von allem irdischen Elend und Seligkeit in Gott. Das Leben der Seligen schildert Augustinus im 30. Kapitel des 22. Buches der *Civitas Dei*: „Erit ergo illius civitatis et una in omnibus et inseparabilis in singulis voluntas libera, ab omni malo liberata et impleta omni bono, fruens indeficierter aeternorum jucunditate gaudiorum, oblita culparum, oblita poenarum; nec ideo tamen suae liberationis oblita, ut liberatori suo non sit ingrata.“

Luthers Freiheitslehre, wie er sie in der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* entwickelt, ist aus der Doppelnatür des Menschen, einer geistlichen und einer leiblichen Begründung, die seine Freiheit und seine Dienstbarkeit ausmachen, abgeleitet. So gilt zuerst der Satz: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand unterthan.“ Diese Freiheit kann ihm kein äußeres Ding geben. Sie gibt das Heilige Evangelium, wie es Christus in seinen Predigten verkündigt hat, in denen Gott zum Menschen redet. Die Heilige Schrift gibt das Gebot oder Gesetz Gottes und Verheißen und Zusage. Aus der Einsicht des Menschen in sein Unvermögen zu dem Guten entspringt Angst, die die Verheibung aufhebt. „Willst du alle Gebote erfüllen, deine böse Begierde und Sünde loswerden, wie die Gebote zwingen und fordern, siehe da, glaube an Christum, in welchem ich dir zusage alle Gnade, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit.“ Gute Werke können diesem Glauben nicht gleich sein. Gewinnt so der Mensch durch ihn köstliche Freiheit und Gewalt und ein geistlich Königreich über alle Dinge, so wird er durch sein Priestertum würdig, vor Gott zu treten und für andere zu bitten. Und hier zieht Luther die wichtige Folgerung: „Wer mag nun ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein K ö n i g t u m ist er aller Dinge mächtig, durch sein P r i e s t e r t u m ist er Gottes mächtig, denn Gott tut, was er bittet und will.“

Der zweite Satz: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan“, erhält seinen eigenen Sinn doch wieder aus der

Glaubensgewißheit. Die guten Werke, wenn sie aus ihr getan werden, soll der Mensch tun durch Herrschaft über seinen Körper, das Fleisch, und durch Dienst aus Liebe an den Mitmenschen. Die Schrift schließt mit den Worten: „Siehe, das ist die rechte geistliche, christliche Freiheit, die das Herz freimacht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welche andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde.“

Meister Eckhart unterscheidet drei Arten von Freiheit: „Darin besteht der Seele Freiheit: wenn sie an sich keine Schuld entdeckt, noch irgend eine geistige Unvollkommenheit an sich duldet. Aber noch eine höhere Freiheit muß sie haben: daß sie an allem, was Namen hat, nicht hafte, noch dieses an ihr. Und der höchste Grad der Freiheit ist: daß sie sich erhebe über ihr Selbst und mit allem, was sie ist, einfließe in den grundlosen Abgrund ihres Urbildes, in Gott selber.“ Es ist das Einswerden mit Gott, ein tiefes Schweigen in der Seele, ein göttlicher Tod, die Freiheit eines vergessenen Menschen. Und so sehr ist es das Aufhören jeden Eigenlebens, daß Eckhart die Abgeschiedenheit höher stellt als die Liebe zu Gott: „Einmal darum: das Beste an der Liebe ist, daß mich Gott zu lieben nötigt. Nun ist das über etwas weit Bedeutsameres, daß ich Gott zu mir her-, als daß ich mich zu Gott hinnötige, und zwar deshalb, weil meine ewige Seligkeit darauf beruht, daß ich und Gott eins werden. Denn Gott vermag einfüglicher in mich einzugehen und sich besser mit mir zu vereinigen als ich mit ihm. Daß nun Abgeschiedenheit Gott zu mir nötige, beweise ich damit: Jedes Wesen ist gerne an seiner natürlichen und eigenen Stätte. Gottes natürliche eigenste Stätte ist Einheit und Lauterkeit; die aber beruhen auf Abgeschiedenheit. Darum kann Gott nicht umhin, einem abgeschiedenen Herzen sich selber zu geben.“ Die so in das Nichtwissen versunkene Seele vermag denn auch über Gott nichts mehr zu sagen. Der Weg zur Seligkeit ist der aus der Finsternis zum Licht. Aber dies Licht blendet. Gott wird zu einem Nichts, zu einem übersegenden Nichtssein.

Ich fasse die Ergebnisse meiner Untersuchung noch einmal zusammen. Das Freiheitsgefühl hat seinen Ursprung im Bewegungs- und Betätigungsdrang tierischer Wesen. Unbewußt gewinnt der Mensch eine Umwelt, die mit dem erwachenden und sich entwickelnden Selbstbewußtsein der Mittelpunkt wird, in den er lustbetonte Eindrücke aufnimmt, von dem er störende Eingriffe abwehrt. Aus der umgebenden Wirklichkeit treten Natur und Menschen hervor, die fördernd oder hemmend auf ihn wirken. In der Entwicklung zu eigener Selbstbildung gewinnt diese Umwelt immer neue Inhalte. Die Welt des Vorstellungslebens tut sich auf und damit ein geistiges Leben, das über das Gegebene hinausstrebt zu irdischen und jenseitigen Idealen. Über der Welt des Seins erhebt sich die der Werte, die den Menschen zum Bewußtsein seiner höheren Bestimmung aufrufen, ihn binden und befreien. Und wie sie nun in unabhängiger Geltung auftreten, lösen sie den Menschen, immer größere Reinheit fordernd, von der Wirklichkeit ab. Das Freiheitsgefühl erfährt so seine letzte Innerlichkeit.

Wenn es richtig ist, daß das Freiheitserlebnis in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen von uns Menschen erstrebt wird, so wird es die Auf-

gabe der Menschheit sein, ein Zusammenleben zu schaffen, das diesem Streben gerecht wird. Die neueren Völker haben für dasselbe die Forderungen nach persönlicher, nach Glaubens- und Gedankenfreiheit, Freiheit von Wissenschaft und Kunst gestellt. Ein Verzicht auf sie würde das Ende unserer Kultur bedeuten. Aber die Einsicht, daß das Freiheitsbedürfnis ursprünglich in der Natur des Menschen sich offenbart und seine Erfüllung im geistigen Leben unseres Geschlechtes sucht und in den Heroen desselben gefunden hat, kann die Zuversicht, daß Freiheit als Leitstern weiter leuchten wird, nicht erschüttern.

Ich habe mich in meinen Betrachtungen innerhalb der Grenzen meines Themas gehalten und nur von den Erscheinungsweisen des Freiheitsgefühls und seiner Bedeutung im Haushalt unseres Lebens gesprochen. Eine darüber hinausgehende Frage wäre, was die unerforschliche Macht, die über unserem Dasein waltet, mit dem Verleihen des Freiheitsbewußtseins an eine so schwächliche Kreatur, wie sie der Mensch ist, gewollt hat. Den Versuch, sie zu lösen, muß ich den Metaphysikern und Theologen überlassen. Für sie taucht dann die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt auf, wie sie Jakob Böhme und Schelling zu lösen versuchten. Aber ohne dies unlösbare Rätsel birgt das von mir behandelte Freiheitsgefühl genug Rätsel in sich. Es bestätigt die Richtigkeit der Erkenntnis, die vor Jahrtausenden Heraklit ausgesprochen hat: „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Sinn hat sie.“

AN ALLEGED RIGHT TO LIE A PROBLEM IN KANTIAN ETHICS

by H. J. Paton, Oxford

I

Of all the great philosophers Kant suffers most from having manifestly ludicrous doctrines attributed to him by his critics and — what is worse — by his friends. So far as his metaphysics and theory of knowledge are concerned, there may be some excuse for this; for the *Kritik der reinen Vernunft* is not always wholly free from obscurity. There is less excuse for it in his ethics; yet here too, perhaps because he comes nearer to the common affairs of men, the strangest interpretations have been put forward. Mr. Bertrand Russell, for example, has assured us that Kant thought it 'wrong to borrow money, because if we all tried to do so, there would be no money left to borrow'. Apart from such an isolated stroke of creative genius it is widely held — and indeed it is almost an established philosophical tradition — that on Kant's view it is always wrong to pursue one's own happiness, and that if our desires happen to coincide with what we believe to be our duty, or even if we derive some satisfaction from the thought that we have done our duty, the moral worth of our actions is destroyed. Although such morose doctrines are expressly repudiated by Kant himself, this is either over-looked or else swept aside on the ground that it was his habit — or even, curiously enough, his merit — to be able to think contradictory propositions at the same time or at least to publish them in the same book. Even if we have escaped from such elementary misunderstandings, there may remain a suspicion — a suspicion not without plausible grounds — that Kant's moral philosophy is excessively rigoristic at least in the sense that he fails to allow necessary exceptions to his moral rules. The most noteworthy example of this is his attitude to lying, and it may be profitable to discuss this in some detail if we wish to estimate the justice of charging him with rigorism.

I propose to begin with some very general considerations about Kant's ethical doctrine in order to get rid of some among the many possible ambiguities. If we can get our minds clear on the main issues, we may hope to follow with more understanding his views about lying, and to discover how far they illuminate his doctrine as a whole.

II

For our present purpose we may put the charge of rigorism best by saying that Kant fails to recognise the necessary exceptions to his moral principles. Both the word 'principle' and the word 'exception' are here in need of clarification.

It is unfortunate that the word 'principle' is used, both by Kant and by many modern writers, in such a variety of senses. First of all it is used for a *subjective* principle — a 'maxim', as Kant also calls it — on which a man does in fact act: many men, for example, act on the deplorable principle of always repaying an injury with interest. Here, however, we are concerned only with *objective* principles — principles which a rational agent would necessarily follow if he had full control over inclination, and which he *ought* to follow if he is so irrational that he is tempted to do otherwise. Within such objective principles we are concerned, not with principles of skill or prudence, but with principles of *morality*. Within the principles of morality themselves — and this is my main point — we ought to recognise differences of level. There are, first of all, *principles* in the strict sense — that is, fundamental principles or *ἀρχαί*, without which there could be no such thing as morality at all. Such principles are to be found in Kant's various formulations of the categorical imperative: Act only on maxims which you can at the same time will to be universal laws; Always treat a rational agent as an end in himself, never simply as a means; and so on. These are for Kant formal principles, and indeed they are variations of one single formal principle. Because they are formal they would necessarily hold for any finite rational agent in any circumstances. On a lower level there are moral principles, such as 'Thou shalt not kill' or 'Thou shalt not lie' which apply to all men as finite rational beings known *also* to possess certain empirical characteristics — for example, a capacity to kill or deceive one another. As *applied principles* they are better described as moral *laws*. Then there are principles which apply only to particular classes of men — for example, the principle that it may be the duty of an executioner or a soldier to kill. These minor applied principles are better called moral *rules*. Even moral rules always remain general and so are distinct from the individual moral judgement, as when I say that I ought to perform this definite act here and now.

I propose to use the word 'principle' only for a fundamental formal principle. We can then ask without ambiguity whether there can be exceptions (1) to moral principles, (2) to moral laws, and (3) to moral rules.

To principles in the strict sense, as Kant always insists, there can be no exceptions: an exception to a principle would be a contradiction in terms. More concretely, it can never be right to use a rational agent *simply* as a means to the satisfaction of one's own desires.

If we turn to moral laws — such as 'Thou shalt not kill' — the position is different. There can be no *arbitrary* exception to this law; and if by 'exception' we mean an arbitrary exception, then there can be no exception at all. If, on the other hand, we hold — as Kant certainly held — that in some situations, such as that of the executioner and the soldier, it may be our duty to act contrary to this law, we can legitimately express this by saying that there may be exceptions even to a moral law. We must, however, add that these exceptions are not arbitrary, but *necessary* or *due* exceptions; that is, they are imposed on us in particular situations by an over-riding principle. The distinction between arbitrary and necessary exceptions is fundamental.

If there may be necessary exceptions to moral laws, then *a fortiori* there may be necessary exceptions to moral rules.

I do not wish to be more dogmatic than is necessary in the interests of brevity, and if there are some who think there are no exceptions to the moral law against killing, they may look for some other moral law which for them will better illustrate my contention. But perhaps we should note that Kant himself draws a further distinction between perfect and imperfect duties, and tells us in the *Grundlegung* (Ak. IV, p. 421) that a perfect duty is 'one which allows no exceptions in the interests of inclination'. He thereby implies that an imperfect duty does allow exceptions in the interests of inclination, and this may be of some importance in the sequel. We may perhaps equate exceptions in the interests of inclination with *arbitrary exceptions*.

Kant's distinctions are always subtle — this is one reason why he is so often misunderstood — but for our present purposes we may take perfect duties as equivalent to what he also calls strict or narrow or rigorous or unconditional duties, and imperfect duties as equivalent to what he also calls wide or meritorious or conditional duties. What he has in mind is something like this. Some moral laws prescribe *perfect* duties — that is, they prescribe, or more commonly prohibit, a definite *action*: for example, they bid us pay our debt or forbid us to kill. Other moral laws prescribe *imperfect* duties — that is, they do not enjoin a definite action, but only a *maxim* of action: for example, they bid us adopt the maxim of helping others in distress, but leave it to our discretion to decide whom we shall help and how much. If we call the first type of moral law *strict*, and the second *wide*, wide moral laws admit of some 'latitude', some room for play (*Spielraum*), and so allow exceptions — arbitrary exceptions — in the interests of inclination. Strict moral laws, on the other hand, admit no such latitude and no such exceptions. We are not entitled to kill a man because we don't happen to like him. We are not even entitled to refuse him payment of the debt we owe.

So far then, wide moral laws and imperfect duties admit exceptions in the interests of inclination or prudence. Strict moral laws and perfect duties do not. There are many passages in Kant to support this view; but in one place (*Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung VII*, Ak. VI, p. 390) he suggests that even in imperfect duties we are not allowed to make exceptions to the maxims of duty: we are only allowed to limit the maxim of one duty by the maxim of another. For example, the duty of being kind to our parents may make it impossible for us to be kind to a stranger.

Whether or not Kant is here abandoning the very sound view that in imperfect duties we are entitled (in the sense explained above) to make arbitrary exceptions to a moral maxim in the interests of inclination, he is at least suggesting a further possibility, namely, that there may be exceptions made, not in the interests of inclination, but because of some over-riding duty. If this is true of imperfect duties, we have to ask whether it may not also be true of perfect duties — is it possible that one

perfect duty may be over-ridden by another perfect duty? We have also to ask whether a perfect duty could be over-ridden, not only by another perfect duty, but even by an imperfect one. No doubt, a perfect duty must generally over-ride an imperfect one: we must pay our debts before we are entitled to indulge in charity. But might there not be special cases where we are obliged to neglect even a perfect duty for an imperfect one?

The humane and reasonable answer to these questions is surely that there may be necessary exceptions to moral laws, even to strict moral laws and perfect duties. This is at least a provisional answer, although the details may want closer examination.

III

If we maintain that such a reasonable view is compatible with Kantian ethics, and still more if we maintain that it was held by Kant himself, we are likely to be told that we are merely watering down his moral rigorism. This charge is apt to be driven home by appealing to a short essay published by Kant in 1797 under the title *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*. Let us call it for short the essay '*On The Right to Lie*'. Here he maintains in the most unyielding way that the strict moral law against telling lies can admit of no exceptions whatsoever; and what we have to consider is whether this is an essential and permanent part of his doctrine.

The circumstances in which this article was published were unusual. The French statesman and writer, Benjamin Constant, had published an essay which Kant took as an indirect attack upon himself, although his name was not actually mentioned. Constant had been arguing that if every one adhered strictly to the principle of telling the truth, all society would become impossible. He went on: 'We have proof of this in the immediate consequences that a German philosopher has drawn from this principle. He goes so far as to assert that it would be a crime to tell a lie to a murderer who asked us whether a friend of ours whom he was pursuing had taken refuge in our house'.

The queer thing about all this is that although a German philosopher called Michaelis had made in print a statement to this effect, Kant himself had not. Yet Constant told the publisher of the German translation (who duly recorded it in a footnote) that the German philosopher he had in mind was Kant; and Kant was forgetful enough to admit that he had said it somewhere, although — naturally enough in the circumstances — he could not remember where.

This series of misunderstandings was not an auspicious opening for a debate. There seems to have been at least a slight touch of irritation in Kant's attitude. He had already passed his seventy-third birthday and was at the height of his fame. It was not unnatural that he should be a trifle testy at finding himself attacked, as it were, anonymously under the guise of a 'German philosopher'. He may even have felt some patriotic resentment against what might be taken as an aspersion on German philosophy; or he may have disliked the mention of national differences in such a connexion. At any rate he gets some of his own back by continually referring

to Constant as 'the French philosopher'. A philosophical discussion begins to take on the colours of an international football match.

If in this contest we may arrogate to ourselves the rôle of referee, we can hardly deny that the French philosopher puts up a fair fight. He argues as follows: 'Where there are no rights, there are no duties. To tell the truth is a duty, but only to those who have a right to the truth. But no one has a right to a truth which injures others'.

Whether sound or not, this seems a clear, straightforward argument, and Kant is really naughty about it: he professes to find the phrase 'a right to the truth' meaningless. A man, he tells us, may have a right to the truth *subjectively* — that is, a right to be truthful; but to have such a right *objectively* would mean that he had a right to make the truth or falsity of a proposition depend on his own will. It is surely clear enough that what Constant meant was a right to be *told* the truth; and Kant himself in his lectures on Ethics (edition by Menzer, p. 287) does not shrink from saying that a questioner in similar circumstances 'has no right to demand the truth from me'. The phrase 'right to the truth' is perfectly intelligible in the context; nor is it to be lightly disposed of by saying, as Kant does later, that 'truth is not a possession the right to which can be granted to one man and refused to another'. Every Official Secrets Act disproves the universality of such a contention, and Kant himself elsewhere freely recognises that we may have a duty to keep a secret.

Although his arguments are unsatisfactory, Kant does at least contrive to make his own position clear. The main reason why he rejects a right to tamper with the truth even in such very special circumstances is — and I quote — that 'the duty of truthfulness (which alone is here in question) makes no distinction between persons towards whom one has this duty and persons towards whom one has not this duty. Truthfulness is a duty unconditionally — a duty which holds in all circumstances'. The doctrine is plain enough even if most of us would wish to make certain reservations.

Within the main problem Kant distinguishes two separate questions. We have to ask, first, whether a man may have a *right* to tell an untruth, when he cannot avoid answering 'Yes' or 'No'; and, secondly, whether a man who is under unjust compulsion to answer may have a *duty* to tell an untruth in order to prevent a wrong being done to himself or others. These two questions are properly distinguished, because some might hold that a man may have a right to tell an untruth even when he has no duty to do so. Nevertheless, the main question is whether a man may have a *duty*, and *therefore* a right, to tell an untruth. Unfortunately Kant concentrates on the first question and ignores the second. He assumes that the alleged right must rest on interest rather than on moral obligation. By this mistaken assumption he makes his position much easier to defend.

There is a further distinction to be made. Kant usually commends truthfulness primarily as a strict duty to oneself, and so as a moral duty — a duty of virtue, as he calls it — not as a legal one. But here, as he tells us, we are concerned with truthfulness only as a legal duty. This may be because the French philosopher was interested in thruthful-

ness as a duty to others and in the effects that strict truthfulness would have on society. All the same, it gives the argument a curious twist. Deceiving a murderer about the hiding-place of his intended victim is not commonly recognised as an offence punishable by law. Hence Kant has to argue, with his customary ingenuity, that even under civil law it may become punishable by accident (*casus*). This implies that it escapes liability to punishment only by accident; but what escapes punishment only by accident 'can be condemned as wrong even by external laws'.

What Kant means is something like this. If murder is committed as a result of my telling the murderer where his victim is hiding, I cannot be held responsible since I have done my duty by telling the truth. But if I tell a lie and say that my friend did not go into my house but went along that road there, and if unbeknown to me my friend has slipped out of my house and in fact taken that road, then because of my lie I can be held responsible for my friend's death if he should be overtaken and killed as a result of what I have untruly said. I must answer for the consequences of my lie, however unforeseeable, and I must pay the penalty even in a court of law.

Whether any court in any country would actually bring in so remarkable a verdict we need not enquire. Kant is only giving an illustration of what the law should be; and if we could find such a positive law anywhere, this would be at most a confirmation of his doctrine. We are concerned with the doctrine itself, and I hope I shall not be thought too British if I say that whatever arguments may be used in its support, this doctrine is manifestly repugnant to common sense.

Even if we separate Kant's contention from its legal trappings, our judgement must surely stand. Before the court of conscience a man will admittedly regret more — or regret differently — the unforeseeable evil consequences of his wrong actions than of his right ones. So far Kant's view is sound. In both cases a man will be sorry for the evil consequences his action has brought about. But where his action was wrong, he will blame himself all the more for doing it because it has led to these consequences. Where his action was right, he will, if he is wise, not blame himself for doing the right action, though he will still be sorry that through the harshness of fate his conduct has led to such disastrous results. But we must first decide whether it is right or wrong to tell a lie to a would-be murderer before we can consider the proper attitude to its possible unforeseeable consequences. To think otherwise would be to beg the question at issue.

IV

Although we may disagree with Kant's view, we have still to ask why he held it. It is always possible that we might be convinced by his arguments.

In order to understand him, we probably ought to go back to his more fundamental doctrine that lying is a breach of strict duty to oneself; and indeed that it is the greatest wrong a man can commit towards himself con-

sidered purely as a rational or moral being — not as an animal who is also moral (*Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, § 9, Ak. VI, pp. 429 — 31). Kant has in mind above all the inner lie, the lie to oneself, which we may perhaps compare with Plato's 'lie in the soul'. What horrifies Kant is spiritual self-deception or hypocrisy — the ascription to oneself of moral motives when one is moved only by fear of punishment, or the pretence of belief in God because one thinks that if it does no good it will do no harm, but may possibly be a way of currying divine favour. Yet telling lies to others is for Kant little less of an enormity. Even if the lie proceeds from frivolity or good-heartedness, even if it does no harm to others and aims at some end that is really good, nevertheless it is still a wrong done to humanity in one's own person, a throwing away and, as it were, an annulment of human dignity, a kind of baseness which must make a man contemptible in his own eyes. The inner and outer lie alike are breaches of strict duty to oneself; and once we sin against the supreme principle of being honest with ourselves, we pass naturally to the deception of others.

It should be added that here, as so often in Kant's ethics, there is also a strain of teleology, which is frequently overlooked. Kant assumes that our faculties have a purpose — even that they are given to us for a purpose — and to go against this purpose is a wrong done to ourselves. The natural purpose of language is the communication of thought. To misuse language for precisely the opposite purpose is to renounce our personality and to show ourselves as mere shams and not as genuine human beings.

In the present context these ethical considerations are excluded since our concern is with the legal obligation to tell the truth to others. Hence Kant has to content himself with arguing that although a lie may do no harm to any particular man, it does a wrong to all mankind or to humanity as such. He supports this by maintaining that truth-telling is the basis of contract and also of testimony before a court of law, and consequently that to tell lies is to undermine the very basis of society. This is not very convincing for the special case that is being considered. My relation to a would-be murderer is not one of contract, nor do I stand to him as I stand to a court of law when I give testimony under oath. No doubt there are many good reasons why I should not trifl with the truth; but the question here is whether the special circumstances justify, or even demand, an act of deception, and we cannot settle this by an appeal to circumstances that are fundamentally different.

It cannot be denied that in this essay Kant does fall into the rigorism with which he is so often charged — the error of supposing that because a particular moral law is described as absolute and universal, it must therefore have no exceptions under any circumstances. He may be thinking of truthfulness as a duty to oneself at least as much as a duty to others, though even this would not justify his contention. At any rate he ends his essay by discussing the character of a liar as such. If any man, he says, when asked if he intends to speak the truth, begs permission to consider possible exceptions instead of being properly indignant, then he is already a liar (*in potentia*). He is so, because he does not recognise

truthfulness as an absolute duty — a duty *an sich* — but reserves the right to make exceptions to a rule which essentially admits of no exceptions since, if it did so, it would contradict itself. And Kant finishes up by asserting that exceptions would destroy the universality in virtue of which the rule can be called a principle of right.

This illustrates the danger of ignoring the distinction I made earlier between an ultimate moral principle, which can admit no exceptions, and a particular moral law, such as 'Thou shalt not lie', which can and does. To take a parallel from Kant's own theoretical philosophy — the principle of causality is on quite a different footing from any particular causal law which may be discovered by applying the principle. If we find any breach of a particular causal law, we seek at once to modify it and to discover a more general law in which the principle of causality will not be disturbed, but rather confirmed. Similarly, the moral principle of obeying universal law and never treating rational agents simply as a means is in no way disturbed if we find it necessary to make exceptions to a particular moral law — such as 'Thou shalt not lie' — which is only one application of the moral principle. What we have to show is that the exception, like the particular moral law itself, is also an application of the ultimate moral principle.

This is the possibility which Kant in his present argument ignores. He simply takes it for granted that any claim to justify an exception must be based on mere convenience or expediency. No doubt, as he says quite justly, if we once admit a man's right to claim that we should tell a lie to his advantage, this would be to contradict the very possibility of moral law as such: it places the principle of happiness above the principle of morality. But the question here is not one of the personal advantage, whether my own or another's, that may be attained by lying: it is rather the question of preventing a crime. Here is a man in danger of his life. It is my duty to save him if I can. This duty I cannot set aside even if, in order to fulfil it, I have to tell a lie to a criminal who by his conduct is putting himself outside the pale of rational agents and has forfeited his right — in spite of what Kant says — to be told a truth which he seeks only to abuse. It might even be argued that I have a duty by lying to save the criminal from himself.

If Kant recognises at all that this is a problem of conflicting duties, he does so only in his title: the alleged right to lie is described as a right to lie out of kindness or benevolence. Even this is ambiguous, for kindness may be a matter of feeling and not of principle; but Kant always recognises duties of benevolence or of love as well as duties of respect to others. The duty of benevolence is, however, a conditional duty, while the duty to respect the right of others is an unconditional and mandatory duty. We must, on Kant's view, make sure we have not transgressed this unconditional duty before we are entitled to give ourselves up to 'the sweet emotion of benevolence' (*Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, pp. 385—6). Does he perhaps suppose that the absolute or strict duty of truth-telling must always over-ride the conditional or wide duty of helping others in distress?

We have already admitted that as a general rule a perfect or strict duty must over-ride an imperfect or wide one. We are not entitled to refuse payment of a debt because we think we could use the money better for cheering up our impecunious friends. Similarly, we are not entitled to tell lies in order to save either ourselves or our friends from some temporary embarrassment. But surely we must recognise the difference between a desire to please and the duty of helping the innocent in peril of their life. The life of a man is not a mere matter of convenience; and even in the very strong case of contract, if I had contracted to build a dam and discovered later that this would cause the death of many innocent people, I should be acting rightly if I refused to carry out the contract. The case of lying to a would-be murderer is no less plain. The duty of saving human life is more sacred than the duty of telling the truth to murderers. Here, as in other cases, a duty described as imperfect may over-ride another described as perfect. What should we think of a doctor who refused to tell a lie to his patient even if he were sure that bad news would kill him? Yet this is a weaker case; for the doctor is seeking only to save a life and not also to prevent a crime.

If we insert the necessary conditions in our maxim itself, there is no reason why we could not will it as a universal law. There is no contradiction in willing that every one should be prepared to tell a lie to a murderer if this is the only way to save his victim's life. In such a case we have a duty to lie, and only so have we a right. The so-called exception to the moral law against lying is not arbitrary but necessary.

V

If this is sound, we may agree with Kant that the principle of morality as such is universal and yet hold also that particular moral laws — even when they prescribe strict or perfect duties — may admit of necessary exceptions, that is, may be over-ridden by other moral laws. Kant plainly asserts in this controversial essay that there can be no such exceptions to the strict duty of truth-telling without impairing the moral principle itself. We must therefore ask ourselves generally whether he always holds that there can be no necessary exceptions to a strict or perfect duty; and in particular whether he always holds that there can be no necessary exceptions to the strict duty of telling the truth. Is this false rigorism a permanent part of his doctrine or is it, so to speak, a temporary aberration?

Let us look at the general question first.

In his *Rechtslehre* (*Einleitung* IV, Ak. VI, p. 224) Kant does say outright that there can be no conflict or collision of duties, but on examination this turns out to be a matter of terminology and not of rigorism. Two opposing rules, he tells us, cannot both be necessary at the same time. Therefore if it is our duty to act on one of them, it cannot be our duty to act on the other; and indeed it must be a breach of duty to act on the other. There may, however, be what he calls opposing 'grounds of obligation', and a ground of obligation may be an insufficient ground. When there is a collision between such grounds, the stronger ground must pre-

vail — we ought not to say that the stronger *obligation* must prevail. Clearly there is no rigorism in this. On the contrary, there is an express recognition that one ground of obligation may be overridden by another.

It should also be noted that in the *Tugendlehre*, even when he is discussing strict obligations, Kant generally adds an appendix on what he calls questions of casuistry. These questions are all concerned with possible exceptions. It is true that he gives no answer to his questions, holding, very sensibly, that casuistry is not a body of doctrine, but a way of giving practice in the search for truth. He attaches great importance to this as one method of developing moral judgement. It is surely clear enough that if Kant rejected all exceptions to strict moral laws, casuistical discussions of this kind would have to be condemned outright as nothing less than an invitation to immorality.

So far as the general question is concerned, it may be true that Kant had a hankering after moral laws without exceptions so that the good man, even in his moral judgements, might be free from the disturbing effects of a changing world; and this may be the reason why he fails to consider explicitly the distinctions I have made between moral principles and particular moral laws. Nevertheless such security, unless perhaps in a very ordered and stable society, is not granted to mortal men; and Kant's own good sense ordinarily impels him — most noticeably in political matters — to recognise the need for sound judgement sharpened by experience if we are to apply our moral laws correctly. In the working out of his doctrine he plainly does *not* hold that there can be no necessary exceptions to a strict or perfect duty. For example, to approve capital punishment, as he does, is to make a necessary exception to the strict law 'Thou shalt not kill'; and bitterly as he hates war, he is not prepared to condemn all war without exception, and consequently he cannot condemn all killing by a soldier in a war which may be permissible. But perhaps we had better concentrate on the special question of lying, about which his feeling was particularly strong.

If we turn again to the *Rechtslehre* (Ak. VI, pp. 237—8), we find some most surprising statements. Kant is arguing that the only innate right possessed by man in virtue of his humanity is the right to freedom. All other rights are derived from this, including not only the fundamental right to equality, but also the right or faculty (*Befugnis*) to do to others anything that does not in itself diminish their freedom. Under this heading is included, not only the right to communicate our thoughts, but also — and here comes the surprise — the right to make statements and promises either true or *false*, since it depends solely on others whether they will believe us or not. It should be remembered that in thus expressly recognising a right to lie Kant is speaking solely of a legal right; but even so he is admitting that in strict law an untruth (*falsiloquium*) is a lie (*mendacium* or *falsiloquium dolosum*) only if it is a direct breach of the right of others. That is, he explicitly accepts here the view which he rejects in the essay 'On the Right to Lie' — the view namely, that in law an untruth is a lie only if it is to the prejudice of some one else (*in praejudicium alterius*). Telling a lie to a would-be murderer is certainly not a direct breach

of the right either of the murderer or of his victim, and consequently it must escape at least legal condemnation.

But what of moral condemnation? Is it our moral duty to refrain in all circumstances from lying? Here again in the *Tugendlehre*, § 9, Kant does not shrink from raising questions of casuistry, though these do not go very deep. He asks whether an untruth spoken out of mere politeness — such as 'I remain, your most obedient servant' at the end of a letter — is to be regarded as a lie; and, although he dislikes these ceremonial forms, he tells us elsewhere (*Anthropologie*, § 14, Ak. VII, p. 152) that they are not lies, because they mislead nobody. Indeed he always regards even external politeness as something which may gradually lead us to a genuinely moral attitude.

He has more trouble with the sensitive author who is unwise enough to ask us how we like his book. We may be able to get out of this by joking about the impropriety of the question, but which of us — Kant asks — has the ready wit to produce the illusion of an answer? If we hesitate in the slightest, we hurt the author's feelings. To this delicate problem Kant, as usual, offers no solution; but the mere fact that he can raise the problem shows that exceptions to the law are not in principle excluded.

He comes a little closer to our main topic when he considers the case of a servant who, on his master's instructions, gives the answer 'Not at home' to an intending visitor. As a consequence of this lie a crime is supposed to be committed which would otherwise have been prevented; and Kant does assert that the servant will be responsible for these consequences before his own conscience since he has been guilty of transgressing his duty to himself.

This is the nearest Kant ever comes to the doctrine of the essay 'On the Right to Lie.' As the essay and the *Tugendlehre* were published about the same time, it would require some research to make sure — if we ever could be sure — that this passage was not itself inserted in the *Tugendlehre* as a result of Constant's attack. I therefore hesitate to regard it as independent evidence of Kant's permanent views; but in any case, even if we condemned the servant for misleading the visitor, we might still approve the man who tried to mislead a murderer.

The main independent discussion of truth-telling is to be found in Kant's lectures on Ethics (edited by Paul Menzer in 1924). These lectures were delivered some time around 1780, when Kant was at the height of his powers. Admittedly there are many reasons why lectures derived from the notes of pupils cannot have the same authority as published works. A lecturer may make hurried statements which he would want to modify in a book; but the more serious difficulty is that the student who takes down his words is not always an infallible instrument of communication. He may fail to understand what is said; he may ignore the essential and fasten on the accidental; he may amalgamate statements that are unrelated; he may even upon occasion omit such an essential word as the word 'not', somewhat to the detriment of the lecturer's meaning; and indeed I strongly suspect one such omission in the passage we are about to con-

sider. Nevertheless we may be fairly sure of the broad lines of the argument even if some of the details have to be received with caution.

In his lectures (Menzer, pp. 283 ff.) Kant discusses truthfulness as a duty to others, and the discussion should be read as a whole. We must here pass over what he says about mental reservations and equivocation, neither of which is absolutely condemned, and also his rather curious doctrine that the character of a lie varies according as we have or have not previously declared to our questioner that we intend to speak the truth. Broadly speaking, Kant's view is still austere, but it is wholly free from the false rigorism we have seen reason to reject in the essay 'On the Right to Lie.' He does hold that lying is still a wrong against humanity even if it does no harm to any particular man; but he definitely admits that there can be necessary exceptions to the duty of telling the truth.

The case he considers is that of the would-be robber who asks us whether we are carrying any money. If we fail to reply, he will conclude that we are; if we admit we are, he will take the money away from us; if we say we are not, we shall be telling a lie. What are we to do? The reasons for lying are by no means so strong here as when we are dealing with a man who is bent on murder, but the two cases are sufficiently close.

Kant's discussion of this problem is not always so clear as we might wish — this may be due to the imperfect medium of lecture notes. He rightly insists on the danger of pleading necessity as an excuse for lying. Nevertheless he asserts that if force is used to extract an admission from me, then my lie is a measure of self-defence, and it is permissible for me to defend myself. Hence — he tells us — the one case in which such a lie can be justified is when I am forced to make a statement and am convinced that my questioner intends to make an unlawful use of it.

If this is true when I am defending myself against a robber, it must *a fortiori* be true if I am defending some one else against a murderer.

For our purposes this is surely quite enough to show that on Kant's mature view there can be necessary exceptions to the strict duty of truth-telling. I have already suggested that this view is consistent with Kant's analysis of ultimate moral principles. I now conclude that it is also consistent with his own view of the application of these principles. We must refuse to accept a temporary indiscretion as the final key to the interpretation of his entire ethical doctrine. He cannot be convicted of rigorism merely on the strength of one essay written in a bad temper in his old age.

VI

In conclusion we are bound to ask how a truth which was obvious to Kant in 1780 should be hidden from him in 1797 — at least in one particular essay.

In philosophical criticism it is a most unhappy practice first of all to impute to a thinker some alleged subjective motive and then to infer from this that his doctrine is erroneous. Nevertheless if we have legitimately convinced ourselves that he has lapsed into error on a particular

occassion, we are entitled to enquire, albeit with caution, whether his lapse may not spring from the circumstances and motives of the time.

Kant, as I have suggested, was growing old, and he had already for some years been complaining about his health. As early as 1794 he had, according to Borowski, lamented that he could now hope only to be a collector of patches — *sarcinas colligere* — a strange observation to come from one who is supposed in some quarters to have been doing nothing else during the best years of his life. I do not mean that even at this stage he was less intelligent than you or I, and it is obvious even from the essay we have criticised that his ingenuity, if not his judgement, was unimpaired. But it is a melancholy fact that at the age of 73 a man may become more forgetful, and perhaps more petulant, than he was in his prime. Kant's forgetfulness led him to accept as his own a doctrine he had never taught. Is it going too far to suggest that his petulance may have led him to defend it? It has been said — I do not know with what justice — that German professors are sometimes inclined to defend anything they have ever committed to print; but perhaps this is rather a weakness of professors as such. It looks as if Kant may have taken Constant's criticism as a reflexion both upon himself and upon his country, and we need not blame him if he was a trifle irritated. But perhaps there is more to his attitude than this. An aging philosopher may tend to fall back on cruder views than he would have supported in his heyday: he may tend especially to fall back on the less sophisticated beliefs in which he was brought up. We know that in his simple home Kant had learned from his father the gospel of working hard and being honest and telling the truth — his intellectual interests seem to have come more from his mother (Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. I, p. 17). He was faithful to this early teaching all his life, and the duty of telling the truth had always a dominant place alike in his thought and in his actions. If we allow ourselves to speculate — for it is only speculation — perhaps we may take his mistaken essay as illustrating the way in which an old man, in a moment of pardonable irritation, can push his central conviction to unjustified extremes under the influence of his early training.

We need not think any the less of Kant if he was not immune from ordinary human weakness: this only brings him nearer to ourselves. In spite of the austerity of his ideals he was always ready to make allowances for human weakness in others. If I may touch for a moment on the more practical side, there are some, including his old friend Borowski, who blame him for weakness when in promising, under the pressure of King Frederick William II of Prussia, not to write or lecture on the Christian religion, he made the promise 'as your Majesty's most loyal subject' and intended by these words to confine the promise to the lifetime of the king. This is condemned as an equivocation meant to mislead his sovereign. Even if it were, I should myself think that when a despot's unreasonable demands are met with equivocation he only gets what he deserves; and it is untrue to say that all equivocation is condemned by Kant. But surely another view of his action is possible. Any man less

scrupulous would, I should have thought, have taken it for granted that a forced promise would hold only during the reign of the monarch by whom it was imposed; and it seems to me that Kant may have inserted these words, not in order to mislead the king, but in order to satisfy his own sensitive conscience that, as he himself says, he was not, by making such a promise, renouncing his freedom for ever.

Our concern, however, is with the alleged weakness of Kant's doctrine, not of his practice. Some may think that all his life he gave to truthfulness too high a place in the hierarchy of the virtues. He seems at times almost to put it on the same level as freedom, which is for him the very essence of virtue itself; or at least he regards the inner lie as the chief ground of human wickedness. He loves, for example, to remind us that in the Bible evil came into the world, not through the first murder, when Abel was killed by Cain, but through the first lie, when Eve was beguiled by the serpent; and that the devil himself is described as the father of lies and as a liar from the beginning. Some, as I have suggested, may regard all this as a personal idiosyncracy, or even as a personal obsession which might easily blossom into the doctrine of our essay. Certainly for a philosopher or a scientist devotion to truth is, as it were, a professional obligation and so may loom too large when he looks out upon the world. This obligation is still widely honoured among men of science — if I may use this phrase in the broadest sense — and even those who insist that no duty can be absolute seem to speak at times as if it were an absolute duty to proclaim this truth without any regard to the consequences. In this devotion to truth we may perhaps be able to see with Kant the greatest hope of future progress. Even if we descend from the high levels of philosophy and look out upon our own tragic political situation, is there not some ground for holding that in this respect at least Kant was right? When he discusses political problems in his treatise *Zum ewigen Frieden*, he tells us, in his dry and formal way, that 'all maxims which require publicity (in order not to fail of their end) agree with the principles both of politics and of right'. In these days, when we have seen, and still see, the dire effects of suppressing truth and propagating lies, may not we too incline to the belief — if I may follow Kant's fashion of using Biblical language — that 'the truth shall make you free'?

THE STATUS OF TELEOLOGICAL JUDGMENT IN THE CRITICAL PHILOSOPHY

by George Schrader, New Haven

No one of Kant's principal philosophical works is more interesting or more problematic than the *Critique of Judgment*. It is interesting in that it reveals the remarkable freshness and plasticity of Kant's mind. One might have thought that the monumental work involved in the development of the *Critique of Pure Reason* and the two chief ethical works would have exhausted even a mind of the power of Kant's. To find that in his exposition of aesthetics Kant is no less original or revolutionary than in his treatment of science and morality affords the reader both surprise and delight. Kant does not woodenly or mechanically attempt to apply a previously articulated logical framework to aesthetic experience, but submits himself to the new mode of experience with a noteworthy freedom from antecedent commitments. It is for this reason that it is possible to consider Kant's exposition of morality and art independently of the *Critique of Pure Reason*. They do, indeed, find their place within the system of pure reason, but each is generated out of a special realm of experience in such a way that it achieves its own autonomy.

In the *Critique of Judgment* Kant turns not to one but to two new modes of experience, namely, art and organic nature. He further considers the whole of nature itself from a new vantage point as an organically articulated whole. Kant's exposition of art and nature in the Third Critical judgment. Apart from the fact that both employ the principle of subsequent romantic and idealistic thought. But quite apart from the new lines of development opened up in the *Critique of Judgment* it is important for its contribution to problems which were formulated in the *Critique of Pure Reason*. The major importance of the second division of the Third Critique consists in its elaboration and re-examination of some of the basic themes of the First Critique.

The *Critique of Judgment* is problematic on several counts. The first and most obvious problem concerns the relation of aesthetic and teleological judgment. Apart from the fact that both employ the principle of teleology, though in diverse ways, their relation to each other appears, at first sight, to be artificial and even accidental. A more searching examination discloses that Kant was reaching toward a new and deeper level of experience in which art and nature exhibit a common ground¹).

¹⁾ W v 5, pp. 185, 189, 244. Cassirer Edition.

But considerations both intrinsic and extrinsic to the text indicate the incompleteness of Kant's conceptual formulation of the relation between the two. Teleology was by no means a new problem for Kant. He had considered it explicitly and in detail in several of his earlier writings and had even found a place for it within the structure of the First Critique²). In the *Critique of Pure Reason* Kant had been content to refer to teleology as a 'regulative idea'³). The positive treatment of reason in the Dialectic was incomplete and unfinished⁴). Kant had originally been so preoccupied with the antinomies and the delimitation of reason that he did not succeed in formulating adequately the important constructive role of reason. An examination of his analysis of the ideas of reason reveals the tentativeness and even the inconsistency of his exposition. The positive side of the Dialectic was to be more completely worked out in connection with the practical reason; teleology and the 'ideas of reason' received their fullest and most adequate treatment within the context of the practical reason. It is evident that Kant came more and more to conceive of reason as the practical reason. Thus in the division of faculties of pure reason given in the introduction to the *Critique of Judgment*, Kant identifies reason with the practical reason⁵). Nowhere, so far as I know, did he explicitly repudiate or qualify the exposition given in the Dialectic. Nonetheless, the *Critique of Teleological Judgment* must be regarded as in part, at least, an elaboration and extension of the positive doctrines of the Dialectic.

The whole relation of teleological judgment to the system of pure reason is problematical. On the one hand, Kant considers it as a reflective as distinguished from a determinative principle, a distinction reminiscent of that between regulative and constitutive judgment in the *Critique of Pure Reason*⁶). But, on the other hand, he refers to teleological judgment as a special faculty which mediates between understanding and reason, thereby suggesting that it enjoys quite a different role. His references to judgment in the Third Critique are the more difficult to interpret because it is not always clear whether he means to specify aesthetic or teleological judgment. The new mode of experience which is disclosed in the *Critique of Judgment* is the realm of art. The faculty of aesthetic judgment corresponds to the faculties of understanding and reason even as the feeling of pleasure and pain correspond to cognition and desire, respectively. The principle of teleological judgment, Kant asserts, belongs to the faculty of cognition. It not only is not a special faculty but has no special a priori principle of its own. The whole exposition of teleological judgment stands in the most intimate connection with the *Critique of Pure Reason*. In so far as teleological judgment is a moment of reflective and, hence, cognitive judgment in general, it cannot mediate between the faculties of cognition and desire. It must be aesthetic judgment and

²⁾ A 687/B 715.

³⁾ A 692/B 720 ff.

⁴⁾ Cf. Smith, Commentary to Kant's *Critique of Pure Reason*, p. 561 ff.

⁵⁾ W v 5, pp. 189, 226, 236, 267.

⁶⁾ W v 5, p. 250 ff.

aesthetic experience which provide whatever mediation is possible between nature and freedom. Art is clearly, as Kant saw, a relatively autonomous realm of experience requiring an independent critical analysis. In that it relates to nature and yet employs the principle of teleology, it offers the possibility of a reconciliation between nature and freedom. Teleological judgment, on the other hand, which is exclusively concerned with the cognition of nature can claim neither a new mode of experience nor a new faculty⁷⁾. The analysis of teleological judgment does raise some genuinely new questions and in fact considerably enlarges the scope of Kant's analysis of cognition. But it falls within rather than outside of that cognitive experience defined in the *Critique of Pure Reason*.

The question of the relation between aesthetic and teleological judgment as, also, of the possible mediation between nature and freedom, are of signal importance for an understanding of the comprehensive structure of Kant's thought. In the present study we must forego the attempt to deal with these questions in order to concentrate upon the status of teleological judgment. The former question can be adequately formulated and disposed of only when the latter query has been carefully analyzed. Our problem will be threefold: 1) to consider the specific and peculiar nature of teleological judgment, 2) to determine the relation between teleological judgment, understanding, and reason respectively, and 3) to assess any modifications or advancements in Kant's theory of cognition which may have been achieved through the analysis of teleological judgment.

The nature of teleological judgment: some distinctions:

In view of Kant's unequivocal pronouncement that teleological judgment pertains to the faculty of cognition, we need not concern ourselves with this question. From first to last the questions dealt with in the *Critique of Teleological Judgment* concern the cognition of nature. Metaphysical questions, among them the central issue of teleological organization in nature, occupy more attention than in the *Critique of Pure Reason*. Thus Kant lays increasingly more stress on the 'supersensible substrate' which is presupposed in our cognitive awareness. He considers once more the question of the existence of God and the possibility of a

⁷⁾ In the classification of the faculties given both in the first and second introduction to the *Critique of Judgment*, judgment is correlated with the feeling of pleasure and pain. In this division judgment is characterized as aesthetic only. This accords with his assertion elsewhere that teleological judgment involves no new faculty or mode of experience. "Since the teleological judgment relates its representation of purposefulness to objects not through the mediation of feeling but through concepts, it requires no special designation to distinguish the faculty which it contains..., because it relates its reflections not to feeling but completely to reason." W v 5, p. 230; cf. p. 263: "The aesthetic judgment is thus a special faculty for judging objects with a rule but not with concepts. The teleological judgment is not a special faculty, but only the reflective judgment in general, in so far as, it proceeds, as in all theoretical cognition, with concepts..." "Thus, in accordance with its function it belongs to the theoretical part of philosophy..." My translation.

natural theology. At the same time, he returns to some of the central problems of the Analytic, notably to the problem of schematism. The exposition moves at three levels, often shifting more or less imperceptibly from one to the other, namely: a) intuitive experience at its most elementary and basic level, b) experience as synthesized by the categories of understanding, and c) the totality of experience considered as an organic system. At the first level (a) the question concerns the applicability of categories to the intuited manifold. It raises again the central question of the Transcendental Deduction and Schematism of Categories. As such the exposition of teleological judgment must be taken as providing a further analysis and elaboration of the basic problems of the Analytic. At the second level (b) Kant considers from a different point of view the status of the categories of the understanding. He thus subjects some of the most forcefully argued theses of the *Critique of Pure Reason* to critical inspection and appears to qualify some of the doctrines which had been advanced therein. In this context both the status and the nature of causality is searchingly reexamined. On the third and highest level (c) Kant returns to the metaphysical questions of the Dialectic, considering nature in its totality as an organic system. The positive doctrines of the Dialectic are reexamined and reformulated.

Without anticipating any conclusions as to the positive results of the *Critique of Teleological Judgment*, it may be observed that it constitutes a genuine and important continuation of the *Critique of Pure Reason*. It should be considered not as meditately related to the understanding and theoretical reason by way of practical reason and aesthetic judgment, but immediately as belonging both to the same faculty and sphere of experience. It is a highly questionable if not altogether mistaken procedure to regard the *Critique of Pure Reason* as a completed and self-contained body of doctrine within the whole of Kant's thought. It may be so regarded; that is the option of any of Kant's readers. One may ignore all of Kant's later writings, including the *Critique of Judgment*, in evaluating the argument of the First Critique. This is, of course, essentially a philosophical question involving the logical structure of the Critique itself. It is open to anyone to consider the whole of it or any part thereof as an independent and isolated argument to be accepted, rejected, or qualified on its own merits. But the question whether within the whole of the critical philosophy the argument or the *Critique of Pure Reason* is thus finished and completed raises an altogether different problem. It will be the burden of the present study to show that in actual fact Kant by no means put aside the problems of the First Critique as in need of no further examination. On the contrary, in the *Critique of Teleological Judgment* at least, he returned to tackle head on some of the central questions of the First Critique. The two most remarkable features of the *Critique of Judgment* are 1) Kant's recognition of the incompleteness of his argument in the First Critique and 2) the remarkably fresh and original suggestions which he advances toward the more adequate disposal of those problems. In view of the complexity of the

Critique of Judgment and the different levels on which the analysis moves, it will be advisable at the outset to consider the exposition at each level.

Teleological judgment as schematic: In the *Critique of Pure Reason* Kant had been concerned with the problem of schematism of categories. The categories of understanding must be related to the empirical manifold, else the possibility of experience cannot be explained. Kant sought to show that each of the categories is a mode of time determination. As a mode of time determination the category is meditately related to the empirically given manifold by way of the forms of intuition. Causality, for example, has for its schema necessary succession in time. As an a priori mode of time determination causality is a necessary rule for the synthesis of all content intuited under the form of time. Kant's justification of causality constitutes one of the subtlest and most intricate arguments of the entire Critique. The heart of the argument is the demonstration that subjective succession presupposes the notion of objective succession, and that causality is a necessary rule for the determination of an objective succession. Involved, also, is the contention that the awareness of any time sequence at all presupposes the notion of objective succession. The conclusion drawn is that whatever is given intuitively in experience under the form of time stands necessarily under the category of causality⁸⁾.

The question must be raised at this point whether Kant sought to show that objective experience is possible simply because the manifold of intuition is given under the form of time? Is any and every empirically given datum comprehended by a temporal matrix in such a way that it participates in a necessary succession? Kant attempted to demonstrate that a causal sequence is a necessary temporal succession and, further, that a subjective succession and, hence, our awareness of any time flux, necessarily presupposes the causal category. But, we must ask, does this rule out the possibility that a subjective succession might be given which does not conform to the causal category? In other words does the argument of the Second Analogy prove more than that our awareness of any time succession presupposes the awareness of the conditions of an objective succession so that objective succession is logically prior to subjective succession? If this be the case, the fact that we are aware of time sequence and of subjective succession is sufficient to certify that we do in fact apprehend objective time succession and causal order. The transcendently a priori is clearly the rule defining objective succession rather than the objective succession itself — which, being partially empirical at least, can never lay claim to absolute certainty.

The fundamental question at issue here is whether it is possible to validate the universal and unqualified applicability of causality to the empirically given by virtue of the fact that time is the universal form of empirical intuition. To put the problem in different terms, does Kant succeed in or even attempt to certify the categories of understanding by

⁸⁾ Cf. B 246/A 201 ff.

relating them to time and space as forms of intuition? Do time and space, together provide schemata sufficient in and of themselves to guarantee the relevance of the categories to experience? If not, then it is possible that data might be given under the forms of space and time which would not conform to the legislation of the understanding. Kant would have shown that the categories are relevant to experience in that they are a priori forms of time determination and, further, that the empirically given does to some degree actually conform to the categories. But he would not have proved that the empirically given does without remainder conform to the legislation of the understanding. Clearly if some data given under the form of time fails to conform to the rule of causality, the necessary schematism has not been fully provided. Time as a form of intuition would be a necessary but not a sufficient condition of the conformity of the empirically given to categorical rules. In the latter instance further transcendental presuppositions would be required to account for the possibility of experience.

The question which has been raised here is fundamental to the interpretation of Kant's Deduction of Categories and his analysis of the possibility of experience. It is not possible in the present context to examine in detail the intricate argument of the Analytic. It seems evident to me, however, that Kant sought to demonstrate in the Critique that whatever content is intuitively given under the forms of space and time is necessarily subject to the legislation of the categories. If he had not attempted this demonstration, he would have been confronted with several embarrassing consequences: 1) that the actual connection between the empirically given manifold and the categories is accidental and contingent rather than necessary and universal, 2) that the possibility of experience is not adequately accounted for. If possible experience were to be something more than a logical ideal only partially realized, further unspecified conditions would be required to explain the conformity of the empirically given manifold to the rules of understanding. If these further conditions remain unspecified and, hence, outside the scope of his transcendental system, they can be regarded only as auxiliary metaphysical hypotheses constructed ad hoc. In effect this would amount to the appeal to what Kant labeled contemptuously as 'pre-established-harmony'⁹⁾.

That Kant found difficulty in substantiating the claim that the categories are constitutive of experience is sufficiently evident in the Critique. His frequent references to the 'subjective play of representations', to experience as unarticulated by the categories, indicates the prominence in his mind of the non-objective component of experience¹⁰). Although Kant sought to show that the structure of possible experience is also the form of actual experience, he was not unaware of the proportions of the undertaking. Moreover, his uncertainty as to how psychical events were to be included within experience reveals the incompleteness of his

⁹⁾ Cf. B 168, 293.

¹⁰⁾ A 112, B 140, B 238/A 193 ff.

proof. If, as he explicitly maintained, certain intuitively given events are subject to the form of time but *not* subject to causality nor capable of being incorporated within the unity of experience, the premise of the argument is seriously challenged¹¹⁾. It can no longer be argued that whatever occurs within the temporal matrix is necessarily subject to the categories. The unity of experience is left as a problem in the *Critique of Pure Reason*. Kant could not find a way to include all of conscious experience within one systematic whole, and rather than do violence to the facts, he chose to leave his own system unfinished. He sought to solve this problem in part by placing an increasingly greater emphasis upon space. Thus, it was open to him to correlate the events of subjective awareness with spatial phenomena. But this by no means sufficed to provide an all-inclusive coherent whole of experience within which all data could be ordered. Time proved to be too-inclusive for the purposes of the Critique.

Quite apart from the intrinsic importance of the problems cited above, they are significant in providing a background for the understanding of Kant's analysis of teleology. He returns once more to the problem of schematism, of the applicability of the categories to the empirically given, though with more directness and candor. In the *Critique of Pure Reason* Kant had not concerned himself explicitly with the problem of concept formation. He had argued that the rules of understanding are presupposed in the construction of empirical concepts, but had not shown how the empirical manifold is initially comprehended in empirical concepts. It is the latter problem, namely the synthesis of the empirically given into a conceptual system, which occupies Kant in the *Critique of Teleological Judgment*. The categories must not only be schematized by being related to space and time; they must be made applicable to the concrete empirical manifold. Teleology as the *a priori* principle of reflective judgment is one transcendental principle more which requires its own deduction. So far as the understanding is concerned the rule is given for which the specific case must be found. But in the formation of empirical concepts, a necessary moment in the categorical synthesis of the manifold, the universal must be found for the empirical representation¹²⁾. It is noteworthy that in the *Critique of Pure Reason* Kant had almost nothing to say about universals. His theory of universals is implicit rather than explicit in the Critique. Whereas Plato had been chiefly occupied with the problem of universals, as had

¹¹⁾ Cf. B 422: "The subject of the categories cannot by thinking the categories acquire a concept of itself as an object of the categories. Similarly, the subject, in which the representation of time has its original ground, cannot thereby determine its own existence in time." cf. also, B 277 ff. The application of categories to the self poses a serious problem in the Critique. The later insistence upon an exact correlation of space and time requires the exclusion of certain temporal but subjective occurrences. For a definitive treatment of this problem see John Coccuzzi' unpublished dissertation, *Kant's Theory of the Self*, Yale University Library, 1950. N. K. Smith' translation of the First Critique.

¹²⁾ W v 5, p. 191: „For this is not simply a faculty for the subsumption of the particular under the universal (for which the concept is given) but, conversely, to find the universal for the particular“.

the tradition of philosophy stemming from Plato, Kant was principally concerned with the logical and epistemological conditions of concept formation. It is not with the formation of empirical concepts with which he is primarily concerned in the Critique but rather a priori concepts. The latter provide the necessary conditions for the formation of empirical concepts. Thus existence, negation, causality, etc., are not universals but conditions for the construction of universals. The categories are indefinable root principles presupposed in all cognitive apprehension. This synthetic and creative phase of the cognitive process which Plato, in his preoccupation with universals, had neglected to analyze, became the chief object of study for Kant. Whatever may be the irreconcilable differences between Plato and Kant, in this respect at least they are complementary rather than opposed. Plato's theory of knowledge requires the synthetic processes explicated by Kant even as Kant's epistemology presupposes the possibility of Platonic universals. It is not difficult to find in the Platonic Dialogues anticipations of Kant's transcendental method of analysis. The chief difference between Plato and Kant lies not so much in exposition of the conditions of knowing as in the theory offered to account for such conditions. In view of the fact Kant is ever agnostic with respect to the ultimate metaphysical status of all a priori principles, it is perhaps overstating the differences to assert that even their respective interpretations of the a priori are contradictory. In any case it must be clearly seen that Plato and Kant were concerned with different though complementary aspects of the knowing process.

It may appear strange to suggest that in the *Critique of Pure Reason* Kant neglected to provide an adequate account of empirical concepts. Yet, it is a judgment which Kant himself pronounced upon the exposition of the Critique¹³⁾. This hiatus may be accounted for on two grounds: 1) his virtually exclusive concern in the *Critique of Pure Reason* with the a priori as such, and 2) his subsequent appreciation of the vital importance of empirical concepts. Kant's return to the problem of schematism in the *Critique of Judgment* reflects his continuing concern to account for the relation of the a priori to the empirically given. In the First Critique Kant had offered only a very general and formalistic explanation of empirical concepts. He had argued that all a priori categories and principles represent modes of time determination and are thus in principle applicable to an empirically given time content. But, as has been observed above, this is a necessary but not a sufficient condition for the full schematization of a priori categories. The unanalyzed question is: what is presupposed in the empirically given itself, *over and above the fact that it is spatial and temporal*, with respect to objective knowledge?

Several possible answers could be given to this question. One might offer any of three rejoinders: a) that no further conditions are required. To know that whatever is intuitively given is subject to the condition of time is sufficient warrant for the conviction that the categories are

¹³⁾ W v 5, p. 191.

applicable to the concrete data of intuition. b) that further conditions are presupposed, e. g. a certain regularity and uniformity in the manifold not formally specified in the exposition of a priori forms or categories. It is simply a fact that we do have knowledge of the empirically given and that any necessary non-formal conditions have been satisfied. It is too much to expect that Kant should offer an exhaustive account of experience so as to require no additional assumptions about the empirical manifold. c) that Kant was aware of the problem of further required conditions and honestly attempted to meet it. The exposition of teleological judgment must be considered as a reexamination by Kant of the problem of schematism. It testifies to the fact that he explicitly recognized the inadequacy of his exposition of empirical concepts in the *Critique of Pure Reason*.

These three alternatives must be evaluated on their merits. With respect to the first (a) it may be observed that this assesses Kant's standpoint in the *Critique of Pure Reason*. It fails, however, to take into consideration 1) Kant's reflections upon this problem in the Critique itself, i. e. his concern for the full schematization of the categories, and, 2) especially, his explicit treatment of the question in the exposition of teleological judgment. It is perfectly clear in the *Critique of Pure Reason* that for the possibility of experience additional conditions prescriptive for the manifold of intuition are required. Such conditions are not formalized nor explicitly stated in the Critique. But they are no less important for their lack of explicitness. The second alternative (b) not only glosses over one of the crucial problems confronting any epistemological theory, but expects far less of Kant than he expected of himself. He may have held himself responsible for doing the impossible, but the fact is that he was troubled by the question. He was not at all content to accept an easy pragmatic justification of the a priori. The question: how can the categories be applied to a specific content in space and time? is but an extension of the question: how can the categories be related to space and time? In the 'Schematism of Categories' in the Critique Kant attempted to show that each of the categories is necessarily related to time. He concluded from this exposition, as well as from the parallel exposition in the Deduction, that the categories are applicable to any content in space and time. But he was fully aware of the fact that the latter conclusion was not fully warranted. If, as he argued, the categories are involved in the construction of time itself, how is it possible to construct time out of the empirically given manifold?

In the course of working out the solution to the chief problem of the Critique: how can a priori concepts be applicable to the empirically given? Kant tended more and more to break down the initial gulf between intuition and thought. Intuition, he came to argue, is not possible apart from the synthetic processes of understanding. Hence, it is unthinkable that the formal conditions of intuition should not provide a validation for the categories. The central argument of the Analytic is designed to show that the categories of the understanding are necessary instruments for the construction of a unified space-time world. This argument is not to be lightly waived aside. Its ingenuity and importance

has been justifiably celebrated. But of at least equal importance is the question: how can space and time be generated out of a sheer manifold of intuition?¹⁴⁾ Can one say only that it is done and, therefore, can be done, and that it is futile to trouble oneself further about the conditions of its possibility? To have specified the essential necessary conditions is quite enough without being required to explicate the sufficient conditions!

The seriousness of the issue involved can be more easily grasped if one recognizes that it is at this point that Hegel and his followers found the most serious deficiency in Kant. In the *Phenomenology*, e. g., Hegel begins with a penetrating analysis of perception, seeking to collapse the residual dichotomy between intuition and thought which he found in Kant. If, in order to account for a priori knowledge at all, Kant found it necessary to maintain that intuition and thought derive from a common stem and presuppose the self-same unity of apperception, why acknowledge the dichotomy at all? In other words, why not go one step farther than Kant and in the direction he had marked out by rejecting the distinction between intuition and thought altogether? Otherwise, it may be argued, the entire system of necessary principles is grounded in contingency and warranted only by an all-too-convenient faith.

It is perfectly clear that Kant was no less aware of the dilemma involved in both crediting the distinction between intuition and thought and appealing to a working harmony between them. At no point was Kant willing to compromise the empirical moment in his thought with its stress upon the intuitive element in knowledge. The understanding and reason are inevitably circumscribed by the limits of intuition in their creative endeavour. In his Kant book Martin Heidegger underestimates the autonomy of the understanding, but he stresses quite properly the thoroughgoing dependence of thought upon sensibility and imagination¹⁵⁾. If either of these two polar elements is sacrificed or compromised the very heart and substance of Kant's epistemology is vitiated. The reexamination of the relation between thought and intuition in the *Critique of Teleological Judgment* reasserts both Kant's unwillingness to collapse the distinction and his increasing concern to avoid a dichotomy which would jeopardize knowledge. It is for this reason that only the third alternative (c) can be accepted as adequately stating Kant's standpoint. The great subtlety and strength of Kant's position, which has placed him at the center of a tradition which ever disperses only to return again and again to its source, depends upon the delicate balance in which Kant maintained these tensed factors. To deny either the passivity of intuition or the spontaneity and autonomy of thought is to embrace an unqualified empiricism or an unconditioned rationalism. Both of these programs had exhibited their inadequacies by Kant's day. But the third alternative, the most appealing alternative at the present time, namely to hold intuition and thought in unmediated and unreconciled tension, is no less unsatisfactory.

¹⁴⁾ Cf. B 152: "This synthesis (of imagination) is an action of the understanding on the sensibility; and is its first application — and thereby the ground of all its other applications — to the objects of our possible intuition".

¹⁵⁾ Kant und das Problem der Metaphysik, pp. 127 ff.

factory than the first two. Kant is generally credited with having attempted to reconcile empiricism and rationalism, but this states his critical task inadequately. It is not with rationalism and empiricism that Kant chiefly concerns himself in the *Critique of Pure Reason*, but with the formidable difficulties of accounting for a mode of experience constituted by a rational and an empirical component neither of which can be derived from nor reduced to the other. It is with this conviction and this concern that Kant returns to the problem of schematism in the Third Critique.

The ambivalent role of teleological judgment:

Delineating Kant's argument in the exposition of teleological judgment is the more difficult because of the fact that Kant attempts to deal with two problems at the same time. He is concerned throughout the *Critique of Teleological Judgment* 1) with the comprehensive unity of experience within a coherent system and 2) with the initial structuring of the empirically given into a form suitable for the synthesizing activity of the understanding. The two problems, though related, are clearly separable and involve two distinct levels within experience. The first presupposes the successful application of the categories to the empirical manifold and reaches toward an all embracing unity of phenomenal reality. The second acknowledges the gap obtaining even between schematized categories and the intuitively given, and seeks to carry the schematism one step further. The first concern, which assigns to teleological judgment a systematizing role in relation to the whole of experience relates directly to the positive and constructive role of theoretical reason as expounded in the Dialectic. In view of the close parallel existing between his treatment of reason and his exposition of teleological judgment, it appears evident that Kant is reassessing and modifying the constructive role assigned to reason as it relates itself to the phenomenal realm. Though separable and moving on different levels the two problems are related in that they both are concerned with the possibility of the teleological unity of experience. The logic of our inquiry demands that we delay consideration of the more general issue until we have examined the first-level question.

The intimate relation between the *Critique of Pure Reason* and the Third Critique is indicated clearly by the title of the latter work. Understanding, which occupies a position of central importance in the First Critique, is itself a faculty of judgment. Kant had occupied himself with the nature and function of judgment in the Analytic and had offered the categories of understanding as forms or rules of judgment. He has been both praised and criticized for having shifted the focus of attention from the proposition as such to the synthetic process from which the proposition derives. In attempting a critique of judgment Kant was not turning to novel and unrelated problems, but examining from a fresh standpoint the faculty with which he had been chiefly concerned in the *Critique of Pure Reason*.

It is somewhat surprising, then, to find Kant distinguishing sharply be-

tween understanding and judgment. But on further examination the distinction turns out to be not so pronounced as it first appeared. Understanding and judgment are not distinguished as two radically different faculties, but as two species of the same genus. Kant differentiates them as constituting the determinant and reflective judgment respectively. Whereas the determinant judgment is in possession of universal transcendental laws for which it seeks only subordinate particulars, the reflective judgment must find a principle suitable for the empirical manifold confronting it. The reflective judgment "is obligated to ascend from the particular in nature to the universal"; hence, it requires a principle which it can neither borrow from nature nor prescribe to nature¹⁶⁾. This principle consists in regarding the particular empirical laws, in so far as they are left undetermined by the understanding, in accordance with the sort of unity they would have if an understanding had preferred them for the sake of our faculty of knowledge¹⁷⁾. This does not mean, Kant hastens to add, that such a cosmic understanding need be assumed as actually existent. By way of this principle "this faculty thereby gives a law only to itself, and not to nature".

This seems to be a curious solution indeed, at once subjective and seemingly founded on a highly unsatisfactory *as if* doctrine¹⁸⁾. Plato had assumed that the world was in fact ordered teleologically by a cosmic mind. Apart from this tenet of faith it is doubtful if he would have been able to sustain his theory of knowledge. With Descartes the theological underpinning of the Platonic theory of knowledge was brought into question, thus opening the door for the development of modern subjectivism. In the context cited above Kant seems to be invoking once more the theistic postulate, while asking us to consider it only as a principle of judgment. If it constitutes merely an *as if* postulate which is introduced for the convenience of his epistemology, it is little better than the appeal to 'preestablished harmony' against which Kant had repeatedly inveighed.

Kant did not intend to offer any such *artifical* solution to the problem. In spite of the fact that his characterization of judgment is, in this detail, fumbling and inept, the subtlety of his analysis and the penetration of his insight is clearly manifest. The principle of teleology is not, simply an *as if* doctrine nor an *ad hoc* postulate, but "a transcendental principle of judgment and requires, also, a transcendental deduction . . ."¹⁹⁾. Teleological judgment is reflective rather than determinant, but as a principle necessary for the possibility of experience it is transcendental and necessary²⁰⁾. The chief question is: what sort of a principle is here advanced, and what sort of a deduction can be offered for it?

Stated formally, the justification of teleological judgment depends upon the fact that without it the manifoldness of the empirical given

¹⁶⁾ W v 5, p. 248.

¹⁷⁾ Ibid, p. 249.

¹⁸⁾ Cf. Hans Vaihinger, *Kant und die Als ob Philosophie*, p. 668.

¹⁹⁾ V 5, p. 251.

²⁰⁾ Ibid, p. 187.

could not be reduced to intelligible order. The categories and the forms of intuition are not sufficient in and of themselves to guarantee the possibility of a knowledgeable structuring of the sensuous manifold. The schematism given in the First Critique establishes the necessity of the categories and shows that they are applicable to a space-time manifold. It does not, however, account for the original synthesis of the empirical manifold into an articulate unity. He had delineated the necessary but not the sufficient conditions for the possibility of experience. Kant was fully aware of the fact that he had not given an exhaustive account of experience in the Critique. The empirical given, the manifold of sense, is just as necessary in its own way as any of the formal transcendental principles involved. There is, in fact, a material necessity ingredient in experience which is no less essential than the formal component. When faced with the question: how is the empirical manifold structured so as to be amenable to categorical synthesis? Kant might have replied that the question is unanswerable. He did, in fact, come close to saying this in considering the function of imagination in relation to synthetic judgment.

"This schematism of our understanding, in its application to appearances and their mere form, is an art concealed in the depths of the human soul, whose real modes of activity nature is hardly likely ever to allow us to discover, and to have open to our gaze"²¹⁾.

It is the business of the understanding to bring this original synthesis of the imagination to concepts. Elsewhere Kant observed that judgment is an art which cannot be taught, but only developed as a skill through practice. His solution to the problem of the schematism in the First Critique stresses the productive role of the imagination in mediating between a priori concepts and the empirical manifold. But his preoccupation with the categories occasions him to focus more on the movement from category to the given than on the original synthesis of the manifold into empirical concepts. It is, he maintains, one synthetic process grounded in the transcendental unity of apperception which provides both the unity of the intuited manifold and the coherent order of experience. Yet, the imagination, in which the understanding has its origin, does not always operate in terms of concepts or definable rules²²⁾.

Although Heidegger fails to stress adequately the autonomy of the understanding, he is warranted in emphasizing the unity of sensibility and understanding. Even as the faculty of desire differentiates itself into two moments, inclination and reason, both of which originate in the will, so intuition and conception represent differentiations of the same faculty.

"It is one and the same spontaneity, which in the one case, under the title of imagination, and in the other case, under the title of understanding, brings combination into the manifold of intuition"²³⁾.

²¹⁾ B 181/A 142 Smith trans. Cf. A 78/B 104: "Synthesis in general... is the mere result of the power of imagination, a blind but indispensable function of the soul, without which we should have no knowledge, but of which we are scarcely ever conscious". Cf. B 152.

²²⁾ Cf. B 133, B 160, 161 note, B 165.

²³⁾ B 161, note; cf. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, p. 127 ff.

So far as cognition is concerned, "synthesis in general . . . is the mere result of the power of imagination . . .". At the most elementary level imagination achieves the synthesis of the sensible manifold into a space-time unity²⁴⁾; at a higher level it effects the categorical structuring of the empirically given. In the first instance imagination is blind. This is a strong statement on Kant's part, yet it makes evident an important distinction. Whereas the imagination in its capacity as understanding proceeds in accordance with concepts and rules, at the level of sensibility it operates in complete absence of any conceptual guidance. It has, to be sure, the forms of intuition which serve as a limit and a frame. But since the forms of space and time are themselves dependent upon the function of imagination they provide only a limited restraint. Kant relies heavily on the unity of imagination as the ground of synthesis in general to provide for the schematism of a priori concepts. Without it the tension between intuition and conception would constitute an unproductive opposition and the possibility of knowledge would remain unaccounted for.

I have cited Kant's treatment of the imagination because it seems to me that it is directly relevant to his analysis of teleological judgment. Like teleological judgment it performs a synthetic and schematic function without the aid of concepts. We must inquire, I believe, whether Kant may not be returning to the original synthetic function of imagination in his analysis of teleological judgment. In the case of judgment he seeks to supply it with a transcendental principle, thus modifying somewhat his original assertion of its blindness. Judgment may be informed with an a priori principle even though it operates on a non-conceptual level. In advancing a new transcendental principle for cognition and citing the need of a deduction for it, Kant was in effect making good a deficiency in the *Critique of Pure Reason*. In the Critique he had insisted that all synthesis is subject to the original unity of apperception. This guarantees that all content of experience must be conformable to an intelligible unity. He asserted further, that the categories are derivable from a principle, the principle of judgment as such, the ultimate origin of which is to be found in the original apperception²⁵⁾. The fact is, however, that this unity cannot be fully defined or analyzed. It is impossible to deduce any of the categories from the unity of apperception or the principle of judgment. Experience demands a foundational coherence, but the criteria of coherent unity can be only partially explicated. Space and time together with nature taken as a formal system exhibit the projected unity of apperception. But the coherence exhibited is not a deductively formulatable unity; the empirical manifold provides the necessary filling to hold the skeleton together.

In seeking to carry further the analysis of judgment Kant recognized the futility of attempting to provide an hierarchy of concepts extending

²⁴⁾ Cf. my article on Kant's Theory of Space and Time, Review of Metaphysics, June, 1951.

²⁵⁾ Cf. A 122 ff.

from the most primitive data to a priori categories²⁶). He would have been faced not only with an infinite regress, but, more seriously, would have been forced to collapse the distinction between the sensible and the conceptual. The alternative was to illumine as fully as possible the actual process of uniting the sensible and the conceptual, recognizing that a perfect formal explanation is in the nature of the case impossible. Teleology is offered by Kant as the transcendental principle which informs the judgment in its original synthesis of the sensible manifold.

The deduction of the teleological principle:

Thus far we have limited ourself to the consideration of teleological judgment on the first level, namely in the original synthesis of the given. As we noted above, Kant does not always distinguish between the three levels of judgment; moreover he deals only very briefly and sketchily with the first level. The deduction is, as we have noted, stated only formally. Nonetheless, the problem and the intended direction of Kant's solution is sufficiently revealed in the context of the Third Critique as a whole. There are really two novel and original doctrines to be found in the *Critique of Judgment*: 1) the radical reinterpretation of teleology, and 2) the analysis of aesthetic judgment. Kant was late in turning his attention to aesthetic experience, but when he did he found powerful new suggestions for the understanding of cognition. Teleological judgment is not itself a new faculty; it is grounded in reason and is limited to the realm of nature and theoretical cognition. It is aesthetic judgment which offers a new realm of experience and a new mode of judgment; it alone can offer the necessary mediation between the theoretical and the practical reason.

But it is not without significance that Kant includes the analysis of both forms of judgment, the aesthetic and the teleological, in one Critique. They have in common the fact that both are nonconceptual and both make use of the principle of teleology. It is unfortunate that Kant considered aesthetic experience to be of no cognitive significance²⁷). This bias, together with the late date at which his interpretation of aesthetic experience emerged, combined to prevent him from exploring adequately the relation between the two modes of judgment. In dealing with art, Kant had no ulterior concerns. He sought to make explicit the logical foundations of aesthetic experience considered as a fully autonomous realm. It is a tribute to Kant's genius that he was able so successfully to consider science, morality, and art each in its own terms and within its own sphere. He did not move mechanically and stolidly from one area of experience to another seeking to impose an antecedently formulated a priori framework — a pitfall into which the philosopher not uncommonly falls, but rather submitted himself to novel facets of experience with amazing humility and self restraint. This procedure had

²⁶) Cf. B 165: "Special laws, as concerning those appearances which are empirically determined, cannot in their specific character be derived from the categories, although they are one and all subject to them".

²⁷) Cf. W v 5, p. 204.

the great merit of making possible an illuminating analysis of science, morality, and art, but, also, the distressing consequence of neglecting the interrelationships between them.

Kant saw in the faculty of judgment the possibility of a unity of science and morality, but the mediation is little more than suggested. Quite apart from its significance for such mediation there is reason to believe that aesthetic judgment is highly significant for an understanding of cognition. It provides 'an illumination of judgment in general and, especially, for that moment of judgment which in the *Critique of Pure Reason* had remained "hidden in the depths of the human soul"²⁸⁾. One of the chief points of interest in connection with aesthetic judgment is the nature of the intuition on which it is based. In introducing intuition as a technical term in the Aesthetic of the First Critique Kant had noted the prevalent loose use of the term and deliberately restricted its meaning²⁹⁾. Only that sensible content which could provide material for theoretical cognition was to be included within intuition. This meant specifically that the intuited manifold must be subject to the forms of space and time. In thus restricting the scope of intuition Kant seemed to be excluding a range of passively received data not falling within these limits. He found occasion to refer often to 'the subjective play of representations', to the material content of sensibility as unstructured by the understanding. Phenomenal space and time as forms of experience reflect the synthetic activity of the understanding. But between space and time as structured unities and the primitive data of intuition stands the empirical manifold which is held together in a purely aesthetic unity. This unity cannot be defined either by the categories or by the forms of intuition. It was necessary for Kant to recognize a lower level unity of the manifold than that defined by an ideal space-time. It is an aesthetic intuition and an aesthetic unity in the inclusive sense which is required at this point. That the aesthetically intuited manifold could be transmuted into a conceptually ordered experience is guaranteed by the dependence of all thought and intuition upon a common capacity, namely the faculty of judgment. In the case of the original apprehension of the manifold it proceeds not in accordance with forms or categories but in conformity with a principle. Teleology thus provides the basic principle governing the initial reception of the empirical manifold³⁰⁾. Though it is non-conceptual it is by no means blind.

Reflective judgment must find empirical concepts for the heterogeneous empirical manifold. In addition to the transcendental concepts

²⁸⁾ Professor F. S. C. Northrop has, I think, indicated the significance of aesthetic intuition for theoretical cognition as well as the interdependence of intuition and conception. His theory constitutes at least one interesting and fruitful method of elaborating and developing some of the suggestions implicit in Kant's exposition. I do not mean, however, to assert that Professor Northrop was actually indebted to Kant for his theory. Cf. Meeting of East and West, Logic of the Sciences and the Humanities.

²⁹⁾ B 36, note.

³⁰⁾ It is characterized in the Analytic as the figurative synthesis of the productive imagination. Cf. B 152.

furnished by the understanding, a principle for uniting the original manifold into a 'system of nature in accordance with empirical concepts' must be found. "Thus reflective judgment constitutes a priori the artfulness of nature as the principle of its reflection, without being able to clarify or determine it more precisely . . ." ³¹⁾. It is at this point that the novelty both of Kant's interpretation of teleology and of reflective judgment manifests itself. It is not to the traditional notion of teleology that Kant turns for clarification of reflective judgment, but rather to nature viewed as art. ". . . Thus in so far as nature is thought of in this fashion, namely as specifying itself in conformity with such a principle, it is regarded as art; and judgment necessarily carries with it a principle of the artfulness of nature . . ." The sort of teleology Kant has in mind is more than exhibited in the harmonious unity of diverse content in a work of art than in the conceptual adaptation of means-end. Aesthetic unity and aesthetic purposiveness are *sui generis*. They are intelligible and govern the judgment of a work of art; yet, they do not lend themselves to conceptual definition. Such unity is unanalyzable, not because it is simple, but because it is non-conceptual. The aesthetic judgment has a special interest in reflecting upon the data given. Viewed strictly as an evaluative judgment it has no cognitive significance, since cognition and aesthetic judgment are distinct phenomena. But considered more widely, namely as a mode of reflective judgment, aesthetic judgment is highly significant for cognition in illuminating the principle of reflective judgment in general.

In appealing to teleology as the principle of reflective judgment Kant is not simply postulating a deistic world-cause in order to solve the problem of schematism. When viewed on the analogy of art it becomes evident that teleology is a transcendental principle for which a satisfactory deduction has been provided. Experience as an intelligibly ordered system is impossible apart from the principle of aesthetic unity which informs judgment at its most elementary level of operation. We cannot say that nature *in itself* is aesthetically ordered and harmonized; but we can say that only in so far as it presents itself in the form of aesthetic unity can it provide the material content for conscious experience. We know a priori that the empirical manifold is not so heterogeneous and diverse as to be beyond our grasp. The justification for this knowledge depends upon the fact that the faculty of judgment makes use of a rational principle in transforming the manifold of intuition into conceptual form. To the unity of experience corresponds the unity of judgment, the faculty which underlies all operations of reason. In advancing the principle of teleology Kant further elaborated the process of synthesis and thus clarified what had remained a mysterious moment of judgment in the First Critique. He has by no means fully clarified the process of concept formation nor adequately explained the method by which an aesthetically unified experience may be transformed into a theoretically intelligible

³¹⁾ First Introduction, Critique of Judgment, V 5, p. 195. Cf. also, p. 192, note, 193 ff.

order. Quite evidently no divorce can be made between aesthetic intuition and theoretical cognition. At no point in experience are we ever aware either of a pure aesthetic continuum or of a fully abstract formal structure. In greater or lesser degree the two always interpenetrate in experience. The careful student of Kant is confronted with the task of reexamining Kant's exposition of imagination and judgment, as well as his theory of intuition, in the light of the fresh teaching of the Third Critique. In the present study we can do little more than suggest the broad outline and tendency of Kant's analysis, leaving the more difficult work of elaborating the detail to the reader.

We have suggested earlier that although Kant set for himself the task of providing a mediation between the sensibly given and a priori concepts, he was unwilling to do violence to the empirical character of the material content involved. In introducing the principle of teleology as the leading idea of reflective judgment, Kant was anxious not to prescribe too much to the empirical manifold. What must appear as a deficiency in the principle laid down must be, in part at least, ascribed to the character of the content with which judgment is confronted. To say only that judgment requires some sort of undefinable aesthetic unity of nature appears to be making an empty assertion. If we recognize, however, the limitations of judgment in dealing with a material content which it receives passively and, also, the rationality of aesthetic judgment, it does not appear quite so formal and empty. If the creative function of judgment is limited in principle in the way that Kant limits it, it is altogether impossible to offer an exhaustive account of the process by say only that judgment requires some sort of undefinable aesthetic unity. The procedure of concept formation, of constructing hypotheses, and carrying on induction will remain in part, at least, an *art* no rules for which can be specified. Yet, induction is a fully rational procedure in spite of its lack of formulii.

One feature which is notably absent from Kant's exposition of teleology is any explicit reference to space and time. An aesthetic manifold is not exempt from space and time; the unity of an aesthetic whole is, in fact, a special unity of space-time. The possibility of a working out more fully the relation between the original intuitive synthesis of the given and a categorically structured experience depends upon the fact that they are grounded in a common time and space. Kant had formulated the Deduction of transcendental principles in the *Critique of Pure Reason* over against space and, especially, time as providing the formal-material matrix in which all intuited data is originally given and ultimately synthesized. In the *Critique of Judgment*, on the other hand, he considers anew the faculty of imagination and judgment but in seeming independence of any reference to space or time. If space and time are to play here their mediating role between concepts and intuited data, they must be assigned an additional formal property. The kind of spatio-temporal unity required and presupposed by aesthetic judgment is essentially different from that unity required by geometry and mathematical physics. The unity of time and space, Kant had maintained in the First

Critique, depend ultimately upon the original unity of apperception. In view of the fact that reflective judgment, both aesthetic and teleological, stems from a common faculty and rests ultimately upon the same transcendental unity of apperception, Kant had available a means for explaining the unity of the aesthetic and theoretical components of experience. The deduction of teleology as the principle of reflective judgment could not be completely stated apart from a careful examination of the spatio-temporal component of aesthetic experience. Experience presupposes a formal principle of aesthetic unity both with respect to the original synthesis of intuition and the final ordering of nature into a system of empirical law. It is for this reason that teleology occupies an ambivalent and seemingly equivocal status in the Third Critique. This ambivalence is seen to be not only understandable but necessary when one recognizes that judgment is a comprehensive faculty and, further, that it employs the teleological principle at each level of operation.

We have seen that the initial formality and artificiality of Kant's exposition of teleological judgment disappears once we have considered the more subtle features of his analysis. While refusing to collapse the distinction between intuition and thought, he seeks to make explicit the rationale of synthetic judgment. He accomplishes this by first determining the rational principle of aesthetic judgment and, then, indicating the common features exhibited by aesthetic and cognitive judgment. A working out of the suggestions contained in his exposition would complement and perfect Kant's meticulous examination of judgment in the *Critique of Pure Reason*.

Teleological judgment and organic phenomena:

At the second level of the analysis of teleology, in many respect the least satisfactory of the three, Kant is concerned with the problem of organic phenomena. It is significant on two counts:

- 1) in that it turns to a new facet of cognitive experience, and
- 2) in that it involves a reassessment of the category of causality as formulated in the First Critique. His account of teleology on this level is difficult to interpret since it is not altogether clear whether the teleological principle is complementary or in opposition to the category of causality. Does Kant mean to offer teleology as a) an additional category, supplementing the forms of judgment offered in the Analytic, b) an alternative category, incapable of being combined with categories of the understanding, or c) as an idea of reason operative on a level beyond that of the categories. All three of these alternatives have been adopted by various of Kant's interpreters and, strangely enough, each of them can claim some justification from the text. To the end, Kant is undecided as to the status to be assigned teleological judgment as it relates to organic phenomena. More important than a decision as to which alternative represents Kant's fundamental position, is an understanding of the function of teleological judgment within this context of experience.

Some of Kant's interpreters, perhaps a majority of them, have been convinced that in the *Critique of Pure Reason* Kant meant to offer a justification of mechanistic causation. It cannot be denied that Kant does make this interpretation of causality in the Critique and elsewhere in his critical writings. But it is also true that the deduction offered for causality does not logically require that causality be interpreted mechanistically. Although Kant was very much influenced by Newtonian mechanics in working out the argument of the Critique, he was not so slavishly dependent upon it as is often maintained. In his theory of matter, for example, which Kant continued to insist upon long after the Critique was completed, he rejected one of the basic tenets of Newtonian physics³²⁾. Kant was not, perhaps, sufficiently critical of the currently accepted mathematics and science of his day, but his analysis of experience was by no means restricted to the domain of theoretical physics. In considering space, time, objectivity, substance, and causality Kant explicitly dealt with cognitive experience in its most comprehensive character. Causality and substance, for example, were not justified simply as necessary principles of exact science but as required for the most elementary empirical judgment. Moreover, the deduction of causality as the rule for determining a necessary sequence in time leaves the question open as to what sort of necessary sequence is to be selected. The inclusion of the category of reciprocity itself modifies the mechanistic view of causation. If cause and effect may reciprocally determine each other, and, further, if both categories are combined with the concept of substance, it is quite possible to accept a non-mechanistic view of causality. Thus, the analysis of teleology in the *Critique of Judgment* as a principle of causality need not come as a complete surprise.

At the same time it must be observed that in the *Critique of Pure Reason* Kant had been chiefly concerned with physical phenomena. He found the model of exactitude and objectivity in mathematical physics and employed it as a yardstick in formulating the logical foundations of experience. That Kant was not exclusively concerned with physical phenomena is indicated by the fact that he included the self within the context of the empirical world. Nonetheless two major problems are more or less suppressed in the Critique, namely, a) the applicability of the categories to the self, and b) the systematic unity of causal laws within experience. Kant seems never to have seriously considered in the Critique the possibility that there might be an hierarchical ordering of experience in such a way that certain categories might be more comprehensive than others. Hence, the differences between organic and inorganic phenomena were not examined with respect to their significance for theoretical cognition. Only in the Dialectic in connection with the discussion of the 'regulative employment of ideas' did Kant consider the ordering of nature as to genus and species. Reason, he suggests,

"prepares the field for the understanding: 1) through a principle of the homogeneity of the manifold under higher genera; 2) through

³²⁾ Cf. Metaphysical Foundations of Natural Science, pp. W v 4, 401 ff.

a principle of the variety of the homogeneous under lower species, and 3) in order to complete the systematic unity, a further law, that of the affinity of all concepts — a law which prescribes that we proceed from each species to every other by gradual increase of the diversity”³³⁾.

The language here used is suggestive of a teleologically oriented perspective which would leave adequate place for the inclusion of biological phenomena. Yet, the application made of them by Kant is confined to physical processes³⁴⁾. Moreover, these are not categories for the interpretation of a particular type of phenomena but principles employed by reason in its attempt to achieve a comprehensive synthesis of nature. The ideal Kant had in mind seems to have been that of a unified natural science which could account for all phenomena in terms of a basic set of laws and principles. This view does not require the acknowledgement of any fundamental distinction between the organic and the inorganic nor of a hierarchical ordering of nature with a correlative ordering of categories as to degree of inclusiveness³⁵⁾. The ideas of reason supplement the categories, but they do not involve any limitation as to the application or validity of the categories.

“The law of reason which requires us to seek for this unity, is a necessary law, since without it we should have no reason at all, and without reason no coherent employment of the understanding, and in the absence of this no sufficient criterion of empirical truth”.

It is the unity of experience in general which Kant has in mind here rather than the structure of any special phase of experience. We shall have occasion to note at a later point the close parallel between Kant’s treatment of the ‘regulative ideas’ and his exposition of teleology. We must content ourselves here to point out that nowhere in the Critique does Kant entertain the possibility of a hierarchical ordering of experience which would require categories of varying degrees of universality.

In the *Critique of Judgment*, on the other hand, Kant turns specifically to an examination of organic phenomena to inquire if they require different principles of interpretation. He acknowledges an initial opposition between teleology and causality, not quite being able to decide whether causality is to be construed narrowly as mechanical process or more widely to include teleological causation. He seems to be caught in a dilemma. On the one hand he is convinced that organic phenomena require special principles of interpretation and judgment³⁶⁾. But on the other hand he cannot see his way clear to declare as a matter of principle that there could not be a ‘Newton of the grassblade’. He fails to decide whether teleology is a constitutive principle or merely a ‘heuristic device’ to be employed where the mechanical principle proves to be inadequate. Kant states that it is impossible for any human intellect to clarify adequately even a blade of grass on mechanical principles alone

³³⁾ A 658/B 686; cf. *Critique of Judgment*, W v 5, p. 253 ff.

³⁴⁾ Cf. A 664/B 691.

³⁵⁾ Cf. A 677/B 705, A 651/B 679.

³⁶⁾ W v 5, pp. 198, 216, 461, 476.

(W v 5, p. 494.) Yet, he asserts, that we do not know how far we can go with the mechanical principle. We know only that it can never be adequate to explain those objects which we recognize as natural purposes (organic). The question is, of course, whether there are objects of experience which can be cognized only teleologically. To say that purposive beings (*Naturzwecke*) can be judged only by use of the notion of purposiveness is to make a baldly analytic assertion. How can Kant consistently maintain both that we do not know a priori the limits of mechanism and that it has a fixed limit, namely the organic? Either Kant must maintain that mechanism is inadequate and cannot in principle clarify organic phenomena or else he must grant it full sovereignty. If mechanism is a necessary maxim of judgment it must apply universally to experience.

The question reduces to this: are there organic phenomena or not? If there are, then we require the principle of teleology, on Kant's view. If not, then it is but a heuristic device for investigating mechanistic phenomena. It is no resolution of the problem to say that we require teleology in judging teleological phenomena.

Although Kant states that both are regulative as maxims of judgment, he asserts that apart from mechanism no knowledge of nature is possible: "... Unless this lies at the basis of our investigation, there can be absolutely no proper knowledge of nature" ³⁷⁾). He is careful to make clear that no decision as to the ontological character of natural objects can be made. They may be either mechanical or both mechanical and teleological. But here Kant does not see the problem in clear focus. It is phenomenal objects and phenomenal nature which is under consideration. Quite apart from the ontological question, it must be determined whether or not teleology is a necessary a priori principle. How can we say that mechanism has a limit unless we know that it fails to account for a certain class of objects? Kant's real difficulty is the decision whether or not to treat organic entities as phenomenal objects. If they are acknowledged as irreducible elements in experience, the limits of mechanism are defined and teleology is established as an a priori principle. By making both mechanism and teleology regulative, he actually failed to make either of them transcendently necessary. The antinomy can be avoided only if they are assigned different levels of operation — as in the case of the antinomies of reason, or if neither is held to be necessary.

It is significant that Kant regards both mechanism and teleology as modes of causality and in resolving the antinomy between them characterizes both as regulative principles. As such they are not contradictory but complementary ³⁸⁾). What Kant seems to be suggesting is that mechanism and teleology are two alternative ways of interpreting causality and that neither can claim ultimate validity to the exclusion of the other. This must be upsetting to those who have interpreted the *Critique of Pure Reason* as providing a justification for mechanistic causality as a constitutive principle. But if the exposition of causality in the Analytic

³⁷⁾ W v 5, p. 465.

³⁸⁾ W v 5, p. 466.

be taken in its wider context as relating to ordinary as well as to scientific experience, it need not appear startling. Although both principles are regarded as regulative, mechanism is still granted a favored position. Teleology as the principle of reflective judgment cannot claim to apply to the whole of experience. It asserts only its right to account for organic natural objects. Thus the question is not: does mechanism or teleology represent the most adequate interpretation of causality? but: is mechanism unconditionally valid as a principle for the interpretation of experience or does it fall short in accounting for organic phenomena? At the third level of the analysis Kant went so far as to suggest the possibility of a teleological interpretation of the whole of nature, thus considerably extending the scope of the teleological principle. On the latter view the whole of experience would be regarded as organic and teleologically ordered. But on the second level, with which we are presently concerned, he restricts the claim of teleology to the cognition of organic phenomena.

In spite of the indecisiveness of Kant's discussion several points are clear enough. If teleology is a principle necessary for the cognition of organic phenomena, then it is a constitutive principle of experience on a par with the categories. This does not mean that it necessarily operates on the same level with the categories of understanding or even that it is alternative to any one of the categories, including causality. It does imply that in addition to the categories made explicit in the Critique at least one additional transcendental principle is necessary for the explanation of cognitive judgment. It further implies that experience is not simply uniform but hierarchically ordered. Thus categories which are *a priori* and necessary for the explanation of organic phenomena may not be required in accounting for the possibility of the inorganic. Conversely, the categories of the understanding may be universal and necessary and, hence, presupposed in all cognition, and at the same time inadequate to account for all modes of judgment. The debate has been waged heatedly among interpreters of the *Critique of Judgment* whether or not teleology is a constitutive principle, perhaps even a category³⁹⁾. It is difficult if not impossible to decide the question because of the equivocation in Kant's exposition. It can be said, however, that teleology is, on Kant's view, an *a priori* principle which depends for its force and validity upon the faculty of judgment. He argues effectively that it cannot be accounted for either as an ontological or an empirical principle. The alternative would be to regard it as transcendental, but here we encounter a difficulty. If it is transcendental it must not only be *a priori* but, also, necessary with respect to experience. If it fails to satisfy the latter criterion it cannot be counted as legitimately transcendental. In holding it to be necessary and indispensable for the cognition of the organic Kant is assigning to it transcendental status. But in referring to it as merely an heuristic device which may someday become dispensable, he accords it only half way status.

³⁹⁾ Cf. England, Kant's Conception of God, p. 154 ff., Ernst, Der Zweckbegriff bei Kant, p. 68 ff., p. 82; Hans Driesch, Kant und das Ganze, p. 374, Guttmann, Kants Gottesbegriff, p. 52.

If teleology were to be regarded not only as a reflective principle but also as a regulative idea, its ambivalent status would be more intelligible. The ideas of reason are transcendental in that they are a priori and grounded in the faculty of judgment. But no deduction can be provided for them since they refer to objects beyond experience. "Reason is never in immediate relation to an object, but only to the understanding; and it is only through the understanding that it has its own empirical employment"⁴⁰).

The transcendental ideas, for which only a subjective deduction can be provided, may be employed regulatively and thus become meditately related to experience. But, Kant further asserts, their employment as regulative is hypothetical only. "The hypothetical employment of reason is regulative only; its sole aim is, so far as may be possible, to bring unity into the body of our detailed knowledge, and thereby to approximate the rule to universality." Yet, the principles of reason which are based upon the transcendental ideas are unqualifiedly necessary for experience and the proper functioning of the understanding. "The law of reason which requires us to seek for this unity, is a necessary law, since without it we should have no reason at all, and without reason no coherent employment of the understanding, and in the absence of this no sufficient criterion of empirical truth"⁴¹).

There appears to be a contradiction between Kant's characterization of the regulative ideas as hypothetical and his repeated insistence that no transcendental a priori principle may be hypothetical. "Hypotheses are therefore, in the domain of pure reason, permissible only as weapons of war, and only for the purpose of defending a right, not in order to establish it"⁴²). An hypothesis is not actually an assertion, Kant maintains, but only a thesis which is tentatively offered. There is nothing necessary about such a principle. But the inconsistency is avoided if we distinguish, as Kant apparently did, between an hypothetical principle and the hypothetical use of a principle. The ideas of reason are not hypothetical but necessary. They cannot be regarded as constitutive principles of experience in that they overreach it. They can be related to experience only meditately by way of the understanding and in this employment they function hypothetically. Even so, the distinction between categories and the principles of reason as between the constitutive and hypothetical is misleading. They are not tentatively adopted to be replaced later if they do not prove satisfactory; they are principles which reason must employ because of its intrinsic nature. Moreover, they are indispensable

⁴⁰) A 644/B 672. Cf. B 393/A 336: "No objective deduction, such as we have been able to give of the categories, is, strictly speaking, possible in the case of these transcendental ideas. Just because they are only ideas they have, in fact, no relation to any object that could be given as coinciding with them".

⁴¹) A 651/B 679; cf. A 654/B 682 cf. "And in accordance with this latter principle, homogeneity is necessarily presupposed in the manifold of possible experience (although we are not in a position to determine in a priori fashion its degree; for in the absence of homogeneity, no empirical concepts, and therefore no experience, would be possible").

⁴²) A 778/B 806. Cf. also, A 780/B 808, A 782/B 810.

for the sound operation of the understanding in effecting an intelligible unity within experience. If no empirical concepts and no sufficient criterion of empirical truth would be possible apart from the transcendental ideas and their regulative employment, they are clearly necessary conditions for the possibility of experience.

The tension in Kant's thought concerning the positive role of reason with respect to experience is indicated by the passages quoted above. He assigns to reason both a necessary and a hypothetical employment. This was no mere inconsistency or carelessness on Kant's part. He was confronted by the fact that reason is an ambivalent faculty, performing a function both within and beyond experience. The antinomies express the conflict which finds its source in the dialectical character of reason. To have regarded the transcendental ideas as constitutive principles for which an objective deduction could be provided, would have been to make experience absolute. The ideas could be meaningful only if they related to experience, but they could serve the ends of reason only if they transcended experience. In attempting to do justice to the dual role of reason Kant was pulled in two directions. He was tempted either to make reason wholly immanent or wholly transcendent. Thus the section on the transcendental ideas tends to make them fully transcendent and without any significant application to experience, whereas in the exposition of the regulative employment of the ideas he grants them virtually constitutive status. But the tension within reason remains for Kant and he does not claim to have overcome the dialectic. The distinction between understanding and reason is no less crucial than the distinction between intuition and thought. Hegel sought to overcome the dialectical tension within reason but in order to do so he had to absolutize experience and claim absolute knowledge. But if negation is every unqualified and dialectic unsurmountable, as Kant considered it to be, then the ambivalent status assigned to reason as, also, to reflective judgment is not only understandable but necessary.

At the third level reflective judgment is, as we have noted above, closely related to reason. But on the second level they must be distinguished. In performing the function of schematism and in providing the formal principle for the cognition of organic phenomena judgment is concerned only with experience. Its field of operation is exclusively immanent. It does not refer to an object which is beyond experience nor does it involve an idea of nature viewed as a perfected system. Rather it relates to a special class of objects of experience, namely organic phenomena. It is, Kant asserts, "not only permissible but even unavoidable to employ teleological mode of judgment as a principle of natural science with respect to a special class of natural objects"⁴³⁾.

Apart from the idea of an organism as an object in which there is a reciprocal determination of means-end for the sake of the whole, it would be impossible to cognize any such phenomena at all. If we do in

⁴³⁾ W v 5, p. 461; cf. p. 216, also, p. 456: "The internal form of a mere grassblade is sufficient to prove to our human faculty of judgment that its origin is possible only in accordance with the rule of purposes".

fact recognize some entities as peculiarly ordered in accordance with a principle of unity not universally exhibited in nature, it can only be because we employ the principle of teleology. The basic question is, of course, whether there is within experience an irreducible difference between organic and inorganic phenomena. Kant had sufficient regard for the physical sciences to withhold commitment on this question. The notion of a unified experience which had served as an ideal in the First Critique had entertained the possibility of a unification of nature according to a common set of laws. It did not entail a reductionist program, but implicitly rejected the possibility of emergent levels hierarchically ordered. Kant evidently believed that to introduce a further category which would apply to a higher level of phenomena would be to jeopardize the hard won results of the Critique. At the same time Kant was aware of the fact that organic phenomena appear to be *sui generis* and, for the human faculty of judgment at least, explicable only on the basis of an additional categorical principle. Moreover, he recognized that causality is not to be simply or unambiguously defined. Mechanistic and teleological causality may both be accepted without threat to the objectivity of experience. Yet, we must not forget that to include teleological causality within experience as a legitimate application of the category would require a more elaborate deduction than that offered in the Analytic. Kant did not wish to acknowledge an intrinsic ambiguity in the concept of causality; but he was forced to this admission in seeking to do justice to animate objects. Although he does not decide finally for either the mechanistic or the teleological principle of interpretation, he does state unequivocally that both are to be regarded as maxims.

A further reason why Kant may have been unwilling to grant the teleological principle the status of a category may have been his conviction that it could not be conceptually defined or schematized. The parallel treatment afforded aesthetic and teleological judgment indicates the degree to which Kant recognized the similarity of aesthetic and organic unity. Aesthetic unity he found to be unanalyzable. It is not derived from a concept but from an idea, and it is considerably more vague than any of the categories. Organic unity as pertaining to living beings is less vague. We can say at least that it involves the reciprocal determination of means-end, and that the unity of the whole is prior to any of the parts. Beyond this we cannot go in offering criteria for distinguishing organic from inorganic phenomena or in clarifying the peculiar sort of unity that is involved. This need not in itself be embarrassing since none of the categories can actually be defined. Any definition of them would be, as Kant had observed, circular. It is possible to offer a schematic rule for the determination of a causal relation, namely that it is a necessary sequence in time. We may further specify the logical form on which it is based. But causality as a category is not and cannot be perfectly defined or analyzed for the very reason that it is a category.

The important point to note here is that the teleological order involved in an organic entity has specific implications for the nature of time. Although a teleological order might be incorporated within experience

without requiring modifications in the theory of time, a careful analysis is required to show how this is possible. Kant had not restricted causality to mechanistically determined events, but neither had he shown how teleological causation might be incorporated within the unity of time. He need not have been reluctant to grant full transcendental status to teleology as a constitutive principle because of its vagueness. His proper concern should have been, as I believe it was, the absence of a full objective deduction of teleology with reference to time. Kant's doctrine of time is incomplete. It is not worked out with respect to its implications for freedom, art, and organic process. If, on the formal and subjective side, judgment provides the encompassing unity of reason, on the material side it is time which furnishes the material unity necessary for experience. The system of pure reason, of which the doctrine of theoretical reason constitutes only the first part, presupposes the comprehensive unity of time. Even if time is not made all encompassing so as to pertain to noumena, it surely is relevant to the spontaneity of freedom, to the unity of art, and the process of organic development. To develop adequately the theory of time as it relates to these various areas would entail the recognition of a far richer dimensionality than is acknowledged in the *Critique of Pure Reason*. It would further require the examination of the ultimate unity of time as including the phenomena of science, morality, and art. The limits of time might still be insisted upon, but the dividing line between phenomena and noumena would necessarily have to be redrawn. It is impossible to accept the conclusion that time as a form of experience and a mediating principle is confined exclusively to theoretical cognition as outlined in the *Critique of Pure Reason*. Neither the intuition nor the interpretation of time is so restricted. To conclude that it constitutes the whole of Kant's theory of time would be to overlook the crucially important assumptions about time in the later writings. The doctrine of time in the *Critique of Practical Reason* and in the *Critique of Judgment* is implicit only but no less important for being suppressed. A more adequate account of aesthetic and teleological judgment than that which we have offered here would require a full examination of the implicit doctrine of time involved in the Third Critique.

In view of Kant's own indecision on the point it is impossible to determine with confidence what status is to be assigned to teleology in relation to the organic. If it is a constitutive principle it is not simply an additional category to be added to the list of twelve. It functions at a higher level than any of the categories and presupposes them. Substance, causality, and reciprocity, for example, are subsumed under the concept of organic unity. It can be constitutive only if there are emergent levels of experience requiring an hierarchical ordering of categories. Thus, there need be no conflict at all between teleology and any of the categories of the understanding. Reflective judgment at this level operates in between the understanding and reason as expounded in the *Critique of Pure Reason*. The chief point at issue concerns the way in which the categories may be subsumed under a higher unity of judgment. Had Kant been less concerned about the scientific fruitfulness of the principle of

teleology he might have decided more strongly for teleology as a constitutive principle. If experience is taken to include the entire realm of that which is objectively cognized, there is no reason to hesitate about introduction the notion of teleological process. Even though it may be of no particular value to physical science it may be necessary in accounting for the experienced world. The logic of experience could then, no more dispense with teleology than with causality or time. If a schematism can be provided for the notion of teleological process, and there is no reason to conclude that it cannot, it can claim full status as a transcendental a priori principle.

Teleological judgment and the supersensible substrate:

Although we have attempted to distinguish between the three principal moments of teleological judgment and to consider them in the order of their scope, it has been impossible not to anticipate. To a considerable extent the function of teleological judgment at the third and highest level has been implicitly stated in the foregoing exposition. It remains here to make the analysis more explicit and to consider some points which have not been examined.

In spite of the fact judgment operates on three levels, it is essentially a unified faculty employing a common principle. In the case both of aesthetic and reflective judgment nature is viewed as if it were the product of artistic creation. An organic entity is a 'natural purpose' which has its end within itself. It has this in common with a painting or any art object. In judging a work of art one does not assign to it any extrinsic end, but looks for the end which informs and unifies the object from within. The same thing can be said for organic phenomena⁴⁴⁾. If we are to understand a living being we must view it as a unity of means-end in which the purpose is intrinsic to the exhibited unity. At its highest level reflective judgment regards the whole of nature as an organically unified system. It seeks not merely a formal unity of a deductive sort, but a comprehensive unity of matter and form⁴⁵⁾. In diverse ways judgment seeks the same end in each of its moments.

The faculty of judgment is, as we have seen, a comprehensive faculty embracing imagination, understanding, and, with qualifications, reason. Although nothing has been said about the practical reason it, too, falls within the sphere of judgment, and, moreover, exhibits its specification of the teleological principle. In the *Critique of Pure Reason* the understanding had been developed as fundamentally a synthetic and creative faculty. Reason, on the other hand, had been delineated as manifesting both a synthetic and an analytic capacity. As a faculty of judgment it attempts to effect an ultimate synthesis of experience by employing principles which extend beyond the empirical. As an analytic faculty it carries on the process of deduction which, by comparison, is relatively mechanical and uncreative. The two roles are united in that the creative and synthetic role of judgment proceeds and is presupposed by the analytic and de-

⁴⁴⁾ W v 5, p. 504 ff.

⁴⁵⁾ W v 5, p. 457.

ductive role. Actually the two roles cannot be divorced. They represent not two operations of reason but rather two moments distinguishingable within the activity of reason. Kant indicated in the introduction to the Analytic that he was not primarily concerned with formal or general logic as such, namely the logic of deductive reasoning, but rather with transcendental logic, the logic of synthetic judgment. Deductive reasoning is itself synthetic as well as analytic, but the analytic moment predominates. The relation between the two functions of reason and judgment constitutes one of the most difficult problems in the philosophy of logic. It is, perhaps, unfortunate that Kant did not see fit to consider the problem more fully; but he may be excused in view of his acknowledged concern to investigate only the synthetic moment of judgment.

In the analysis of teleological judgment in the Third Critique Kant returns to the function of reason in its role of synthetic judgment. He had originally approached the Dialectic from a negative viewpoint, determined to reveal the antinomies and limits of reason. The discovery of the antinomies had played an important role in the development of his critical philosophy, but their significance should not be overstressed or misunderstood. In the first place, Kant gradually came to see in the antinomies a productive and necessary conflict of reason and not merely the destructive tension he had originally discerned. Secondly, he eventually came to view the dialectic of reason as revealing a very significant function of reason with respect to experience⁴⁶⁾. Apart from reason it would be impossible to distinguish appearance from reality. In its transcendent function reason curbs the claim of experience to be absolute; in its immanent function it provides a principle for the synthetic ordering of experience and a necessary criterion of empirical truth. The chief positive functions of reason were: 1) to prepare the ground for the categories, 2) to provide for the unified functioning of the understanding, and 3) to effect a comprehensive synthetic unity of experience. The function of marking out the limits of experience is, of course, of equal importance.

As Kant sought to explicate the positive contribution of reason to experience he began with the concepts of traditional metaphysics. The ideas of God, soul, and cosmos were offered as transcendental ideas and related in an altogether artificial and external fashion to experience⁴⁷⁾. Kant did not show how these ideas are generated by the faculty of reason in dealing with phenomena; they come as it were from a foreign realm and their relevance to experience is left seriously in doubt. An objective deduction could not be provided for the ideas and the subjective deduction offered is seriously inadequate. It is only when we consider the antinomies and the natural dialectic of reason that the relevance of the ideas to experience becomes evident. We then begin to realize that reason is operative both within and beyond experience, and that apart from the principles of reason transcendental idealism could not be

⁴⁶⁾ A 669/B 697; A 679/B 707.

⁴⁷⁾ A 334/B 391.

supported. But it is in connection with the discussion of the regulative employment of ideas that Kant states most satisfactorily the positive contribution of reason to experience. The parallel between this section and the analysis of teleological judgment is striking. Both seek to find the universal for the particular, to achieve an ultimate synthesis of experience as system and both employ a teleological principle. That Kant was not unaware of this parallel is indicated by his explicit statement in the First Introduction to the *Critique of Judgment* that the principle of teleology is derived from the principle of reason. "The possibility of a teleological judgment of nature manifests itself easily, without our having to attribute to it a special principle of judgment; *for this principle follows simply from the principle of reason*"⁴⁸⁾.

In commenting on this passage H. W. Cassirer suggests that it is most surprising and stands in opposition to the general principles of the critical philosophy⁴⁹⁾. It appears to me, on the contrary, to reflect one of Kant's more perceptive moments in which he saw most clearly the actual relationship between reason and judgment. We cannot make too much of this single passage, but a comparison of the role performed by the two faculties makes it clear that Kant's statement is correct. Judgment is nothing more than reason viewed in its creative function as the supreme synthesizing agency in experience. This is further evidenced by the fact that Kant assigns teleological judgment to the cognitive faculty and explicitly asserts that no novel mode of experience has been introduced.

The chief distinction between reason and teleological judgment is, apart from the exclusive stress on the positive function of judgment, that judgment encounters no paralyzing antinomy. There is an antinomy of judgment, but it is encountered on the second rather than on the third level. Teleology as a principle is made superior to any ideas which seek to give definite form to it. Kant relinquishes the bond with traditional metaphysics in laying the stress upon the *principle*. Viewed from this standpoint the ideas represent attempts to specify the principle of teleology. The door is left open for alternative metaphysical theories which offer conceptual systems for the unification of experience. The ideas of God, soul, and cosmos become, then, projected hypotheses within a theistic metaphysics for the systematic interpretation of the phenomenal world. They must be regarded as tentative and judged in terms of their adequacy to the principle on which they are based. The ideas may be employed regulatively as hypotheses; indeed, they can be employed in no other way. But the principle of judgment which is, at the same time, a principle of reason is a priori and transcendentally necessary. Theism as a specification of the principle of teleology cannot be dogmatically justified, Kant asserts, apart from the practical reason. So far as the

⁴⁸⁾ W v 5, p. 110, italics mine. Kant gave up this introduction only because of its length. Cf. letter to Beck, 1792. It constitutes one of the most illuminating discussions of the interrelationship of the three Critiques to be found anywhere in Kant's writings. Cf. also, pp. 457.

⁴⁹⁾ Commentary to Kant's *Critique of Judgment*, p. 162 ff.

decision between alternative metaphysical systems is concerned the principle of teleology itself does not provide a sufficient criterion. In seeking a determinate metaphysical formulation or application of the principle, speculative reason goes beyond anything that can be justified on the basis of experience. To assign concrete purposes to nature or an ultimate end to the whole of nature the interests of practical reason must be considered⁵⁰⁾.

One of the most interesting features of Kant's exposition of teleological judgment is that no antinomy or dialectic is encountered on this level. This is to be accounted for, I believe, because of Kant's preoccupation with the constructive and empirical operation of judgment. He is careful to ascertain the limits of teleology, making clear that it cannot ascribe specific purposes to nature, but he is not fundamentally concerned with the transcendent reach of judgment. He might have indicated the inevitable dialectic of judgment had he made explicit the tension between the goal and the possible achievements of teleological judgment. Like reason it seeks the unconditioned, to effect the perfect synthesis; yet, it must reject the claim of any specific order to be unconditionally valid or final. Moreover, it inevitably treats nature as a thing in itself while appealing always to the noumenal substrate of nature. Thus judgment no more escapes the tensions of dialectic than had theoretical reason. At the third level of operation judgment views nature always in relation to its noumenal ground. It is only for this reason that its end is unconditioned and its principle incapable of being adequately realized even in ideas.

Kant makes one significant advance over the Dialectic in clarifying the ideal which reason follows. In the *Critique of Pure Reason* it had been formulated abstractly as the unity of a comprehensive deductive system. In the *Critique of Judgment*, on the other hand, it is characterized as an organic and aesthetic unity which harmonizes and holds together the particularity of the material with the universality of form. The deductive component of the system effected becomes a secondary and derivative moment within the whole. Coherence, which plays such an important role in Kant's philosophy, is regarded as a formal but non-conceptual principle.

The significance of teleology for the system of pure reason:

On the interpretation which has been offered in the present study, teleological judgment is seen to be not a special faculty restricted to a particular facet of experience, but a universal faculty which underlies the system of pure reason as a whole. Understanding, as a faculty of judgment, represents but one dominant moment within the field of judgment as a whole. Imagination and reason are, on the cognitive side, seen to be embraced by judgment. So far as cognition is concerned the subjective unity of experience is grounded in the faculty of judgment. Teleology as a principle of judgment is seen to be operative at all levels of cognitive

⁵⁰⁾ W v 5, p. 522 ff.

experience. Though it is not the exclusive principle of judgment, it is comprehensive in scope. If our thesis is correct the *Critique of Teleological Judgment* must be considered as directly related to the *Critique of Pure Reason* and as modifying and supplementing the doctrines of that work on crucial points.

Cognition must actually be taken in a much broader sense than is allowed by Kant's technical use of the term. He excludes practical reason and aesthetic judgment as well as religious experience as of no cognitive significance. But this is a decree by which Kant himself does not really abide. He regarded the practical reason and moral experience as of great cognitive value, even superordinating it to theoretical reason. The technical distinction made by Kant between theoretical cognition and non-cognitive experience should not lead us to the mistaken conclusion that morality, religion, and art have no cognitive significance. We encounter truth, objectivity, and judgment in each of these areas and, in a wider sense, they all contribute to our cognition of reality. In the *Critique of Judgment* Kant discloses the far reaching scope of judgment. A more inclusive account of judgment would necessarily include an analysis of the contribution of moral, aesthetic, and religious judgment to cognition, as well as an examination of the unity of judgment in all of its modes.

EINHEIT UND LOGOS BEI ARISTOTELES

von E. K. Specht, Köln

Obwohl Aristoteles die Einheit und mit ihr zusammenhängende Fragen an vielen Stellen seines Werkes behandelt, konzentriert sich die Diskussion des Zusammenhangs zwischen Einheit und Logos im wesentlichen auf die Metaphysik. Freilich gibt es auch in der Metaphysik keine geschlossene Darstellung der Aristotelischen Einheitslehre, weshalb wir uns im Folgenden auf die verschiedensten Stellen zu stützen haben, vor allem auf die Ausführungen über Sein und Einheit in Buch IV und auf das eigentliche Kernstück der Einheitsdiskussion in Buch III und X, 2.

Aristoteles exponiert das Problem der Einheit in Buch III, und zwar in der dort üblichen Form einer aporetischen Entgegensetzung; wobei gleich bemerkenswert ist, daß dieses Problem vor allen anderen durch Wichtigkeit und Schwierigkeit ausgezeichnet ist. So heißt es bei der ersten Aufzeigung des Problems, daß es von allen das schwierigste sei und die größte Aporie enthalte¹⁾, in der später folgenden ausführlichen Diskussion, daß es von allen das schwierigste und für die Erkenntnis des Wahren das notwendigste sei²⁾, Prädikate, die Aristoteles sonst nur noch dem 8. Problem zuspricht.

Insgesamt lassen sich drei verschiedene Formulierungen des Problems finden, die sich inhaltlich nur wenig voneinander unterscheiden. In III, 1 haben wir die kürzeste Fassung vor uns: „Außerdem aber das von allem Schwierigste und die größte Aporie Enthaltende, ob die Einheit und das Sein wie die Pythagoreer und Plato sagten, nicht etwas Anderes sondern die Substanz der Seienden seien, oder ob nicht vielmehr etwas Anderes das Substrat sei“³⁾.

Hier sind die beiden Thesen der aporetischen Entgegensetzung klar gegeneinander abgesetzt, im griechischen Text rein sprachlich auf eine Weise, die wir im Deutschen nicht ganz nachahmen können⁴⁾, am ehesten vielleicht in Form einer paraphrasierenden Frage: sind Einheit und Sein nichts anderes als die Substanz der Seienden oder ist etwas Anderes das Substrat für Einheit und Sein?

Ausführlicher ist dann die Formulierung in III, 4: „Von allem das Schwierigste zu erforschen und zugleich für die Erkenntnis des Wahren das Notwendigste ist aber, ob das Sein und die Einheit Substanzen der

¹⁾ 996 a 4—5

²⁾ 1001 a 4—5

³⁾ 996 a 4—8

⁴⁾ 996 a 7

Seienden sind und jedes von beiden, das eine als Einheit, das andere als Sein nicht etwas Anderes sind, oder ob man zu untersuchen hat, was das Sein und die Einheit als (Bestimmungen) an einer zugrunde liegenden Physis sind“⁵⁾). In dieser Formulierung wird die Frage nach der Einheit ausdrücklich auf die nach dem Sein ausgedehnt. Da für Aristoteles indessen Sein und Einheit konvertibel sind, können wir im Folgenden Sein und Einheit in gleicher Weise und ungetrennt behandeln. Sonst unterscheidet sich diese Fassung kaum von der erstzitierten. Statt Substrat lesen wir nur: „zugrunde liegende Physis“, statt Substanz: „Substanzen“. Es fragt sich also auch hier, ob Einheit und Sein als Substanzen dem Seienden zugrunde liegen oder ob eine andere Physis, Wesenheit, ihnen zugrunde liegt.

Schließlich noch die dritte Fassung: „In Hinsicht auf die Substanz und die Natur (der Einheit) ist zu untersuchen, wie es sich verhält . . . ob die Einheit selbst eine bestimmte Substanz sei, wie die Pythagoreer früher und Plato später sagten, oder ob vielmehr eine bestimmte Physis (der Einheit) zugrunde liege . . .“⁶⁾.

Diese Fassung ist interessant, weil sie uns zu Anfang den Sinn der Frage nach der Einheit kurz erläutert. Wenn wir hier vom Problem der Einheit sprechen, wenn wir fragen, was die Einheit ist, so wollen wir nicht wissen, welche Bedeutung das Wort „unum“, Einheit, haben oder annehmen kann oder welche Gegenstände „eins“ genannt werden können (diese Fragen werden an anderer Stelle behandelt), sondern wir fragen nach der Substanz und Physis, nach Wesen, Sein und Natur und das heißt soviel wie nach dem ontologischen Status der Einheit. Und weil hier nach dem ontologischen Status der Einheit gefragt wird, die ontologische Analyse der Griechen aber an der Substanz als primärem Sein orientiert ist, deshalb entwickelt sich für Aristoteles diese Frage zunächst einmal zu der Aporie, ob die Einheit an sich selbst eine Substanz, oder ob eine andere Substanz Substrat für die Einheit ist.

Nach Einführung und Exposition des Einheitsproblems in diesen drei verschiedenen Fassungen, werden die aporetisch einander entgegengesetzten Thesen historisch exemplifiziert.

Die *These*, daß Sein und Einheit die Substanz der Dinge sind, erläutert uns Aristoteles durch einen Hinweis auf die Pythagoreer und Plato, die annahmen, daß Sein und Einheit nicht an einem von ihnen Verschiedenen seien, sondern daß es gerade ihre wesentliche Natur sei, Substanz zu sein⁷⁾.

Wie Aristoteles Platos Einheitslehre verstanden hat oder in diesem Zusammenhang verstanden haben wollte, wird aus dem 6. Kapitel Buch I deutlich. Danach ist die Einheit bei Plato in dreifachem Sinne eine Substanz. Sie ist zunächst Substanz im Sinne eines Grundes⁸⁾), denn so wie das Große und das Kleine die Gründe der Materie bilden, so ist die Einheit Grund des Wasseins⁹⁾ für die Ideen, das heißt Substanz im Sinne

⁵⁾ 1001 a 4—8

⁶⁾ 1053 b 9—13

⁷⁾ 1001 a 9—12

⁸⁾ 987 b 20—21

⁹⁾ 988 a 9—10

der *causa formalis*¹⁰⁾). Sie ist sodann Substanz im Sinne eines Substrates, insofern sie nicht als ein Anderes¹¹⁾, als ein von einem Substrat Verschiedenes ausgesagt wird¹²⁾.

Diese beiden Züge der Einheit liegen auch der pythagoreischen Einheitslehre zugrunde¹³⁾. Platons Lehre unterscheidet sich aber nun von der der Pythagoreer dadurch, daß er die Einheit als Substanz auch noch im Sinne eines für sich bestehenden Einzeldinges¹⁴⁾ versteht, als ein Etwas, getrennt von den Dingen¹⁵⁾.

Ohne Schwierigkeit erkennen wir in diesen drei Zügen der Einheit bei Plato die aristotelischen Aspekte der Substanz wieder: Substanz als Wassein, als Substrat und als konkretes Einzelding.

Die These der Aporie, daß die Einheit Substanz sei, impliziert also zugleich drei Aussagen:

Einheit existiert als ein selbständiges Etwas, getrennt von den Dingen.

Einheit liegt dem von ihr Verschiedenen, den Dingen zugrunde.

Einheit bildet den einheitlichen Bezugspunkt für das von ihr Verschiedene und gibt dabei und dadurch diesem ihre Einheit, das heißt Einheit ist zugleich Grund der Einheit.

Die Antithese der Aporie wird am Beispiel des Empedokles und einiger Naturphilosophen verdeutlicht. Empedokles machte das, was das „unum“ ist, dadurch verständlicher, daß er es auf ein Bekannteres¹⁶⁾ zurückführte, auf die Freundschaft. Indem diese nämlich zusammenführt, was der Streit scheidet, ist sie die Ursache und der Grund für das „Eins-sein“ der Dinge¹⁷⁾. Daraus ist klar, daß die Einheit bei Empedokles keine *causa formalis* sein kann, denn Einheit wird ja gerade nicht vom unum, von der Einheit selbst, sondern von der Freundschaft bewirkt. Deshalb ist die Einheit auch kein Substrat, vielmehr ist die Freundschaft und die durch sie vereinten Dinge das Substrat für die Einheit. Damit ist es aber auch ausgeschlossen, daß sie ein Einzelding für sich ist.

Die Exemplifizierung der Antithese am Beispiel des Empedokles zeigt auf diese Weise deren strikten Gegensatz zur These in allen Stücken. Das unum des Empedokles (wenn Empedokles in aristotelischer Weise über es nachgedacht hätte) ist Substanz weder im Sinne der *causa formalis*, noch im Sinne eines Substrates oder im Sinne eines Einzeldinges.

Nach der Diskussion der Widersprüche und Schwierigkeiten der These und Antithese des Problems in Buch III, die wir hier nicht referieren wollen, bringt X, 2 eine Lösung der Aporie. Dieser wenden wir uns jetzt zu.

In VII, 13 hatte Aristoteles generell gezeigt, daß kein Universales selbständige Substanz, getrennt von den Dingen sein könne. Der erste

¹⁰⁾ 988 a 8—14

¹¹⁾ 987 b 23

¹²⁾ 987 b 22—24

¹³⁾ 987 b 23—24

¹⁴⁾ 987 b 29—30

¹⁵⁾ „para“ lese ich als: „getrennt (von den Dingen)“

¹⁶⁾ 1001 a 13

¹⁷⁾ 1001 a 12—15

Schritt der Lösung besteht darin, diese Einsicht in die Unselbständigkeit des Allgemeinen auf Sein und Einheit zu übertragen.

Da diese nämlich von allem am allgemeinsten ausgesagt werden, können sie per se keine abgetrennten Substanzen¹⁸⁾ sein. Sie sind daher bloße Prädikate¹⁹⁾. Der Gegensatz zwischen Substanz und dem von der Substanz Verschiedenen, zwischen einem Substrat und dem Anderen, das auf dieses Substrat als auf das ihm Zugrundeliegende bezogen ist, erweist sich hier als der von Substanz und Prädikat. Der ontologische Status von Sein und Einheit wird ausdrücklich als der eines Prädikats bestimmt, wobei hier auch zum ersten Mal deutlich wird, daß Sein und Einheit in einer vorerst ganz unbestimmten Weise auf die Aussage und damit auf den Logos bezogen sind.

Diesem Zusammenhang geht Aristoteles zunächst noch nicht nach, er untersucht zuerst, wie sich die gerade gegebene generelle Antwort konkretisieren und das heißtt in den einzelnen Kategorien exemplifizieren läßt. Der zweite Schritt der Lösung besteht also darin, durch einen Vergleich der Kategorie der Substanz mit den übrigen das Verhältnis von Einheit und Substrat zu veranschaulichen.

In allen Kategorien läßt sich nämlich ein analoges Verhältnis zu dem finden, was in der Kategorie der Substanz zwischen Substanz und Prädikat und damit zwischen einer zugrunde liegenden Physis und der auf diese bezogenen Einheit waltet. In jeder Kategorie können wir also fragen: was ist die Einheit? Ist das unum eine Physis oder an einer Physis, und es genügt nicht, einfach zu sagen, die Natur der Einheit sei es, gerade nur dies, nämlich Einheit zu sein²⁰⁾.

Nehmen wir als Beispiel in der Kategorie der Qualität die Farben. Bestände das Seiende nur aus Farben, so würde sich von ihm eine bestimmte Anzahl²¹⁾ angeben lassen, die Seienden würden einen Arithmos bilden. Aber doch offenbar nicht einen Arithmos schlechthin, sondern einen Arithmos von Farben²²⁾. Das heißtt: wenn alle Dinge nur Farben wären, und jemand würde den Kosmos abzählen, so bekäme er eine bestimmte Anzahl, aber doch nicht eine Anzahl schlechthin, sondern eine Anzahl von Farben, denn die hat er abgezählt; die Anzahl ist also in diesem Falle keine „Anzahl schlechthin“, sondern eine „Anzahl von“. Da der Arithmos aber nun nichts anderes als eine Synthese von Monaden²³⁾ ist, so wird auch die Einheit nicht eine Einheit schlechthin und an für sich, sondern eine bestimmte Einheit²⁴⁾ sein, die Einheit von etwas, die Einheit einer Farbe, „eine“ Farbe²⁵⁾. Also etwa weiß, das in der Farblehre einen bestimmten Vorrang haben mag.

Das nächste Beispiel ist vielleicht noch instruktiver. Nehmen wir an, das Seiende wäre eine Melodie. Diese bestände dann natürlich aus einer

¹⁸⁾ 1053 b 16—21

¹⁹⁾ 1053 b 19—20

²⁰⁾ 1053 b 24—28

²¹⁾ 1053 b 33

²²⁾ 1053 b 28—34

²³⁾ 1039 a 12

²⁴⁾ 1053 b 34

²⁵⁾ 1054 a 11

Anzahl von Tönen (wir simplifizieren die von Aristoteles verwandte Musiktheorie), und den Arithmos der Welt angeben hieße eine bestimmte Anzahl von Tönen angeben. Die Einheit wäre dann ein bestimmter einzelner Ton, und auf die Frage, was denn nun eigentlich die Einheit sei, ließe sich nur antworten, daß sie „etwas wäre, dessen Substanz nicht die Einheit, sondern ein Ton ist“²⁶). Aristoteles beschließt seine Exemplifizierung mit der generellen Feststellung, daß sich in allen Kategorien ein analoges Verhältnis auffinden läßt: wie nämlich in der Kategorie der Qualität, die wir als Beispiel wählten, der jeweilige Arithmos ein Arithmos von etwas²⁷), eine „Anzahl von‘ und die Einheit eine bestimmte Einheit von etwas ist, so läßt sich in jeder Kategorie ein ähnliches Verhältnis zwischen Anzahl und Einheit einerseits und einer zugrunde liegenden Physis andererseits feststellen. Denn: „Es verhält sich in gleicher Weise bei allen (Kategorien)“²⁸), wobei Aristoteles diesen Satz hier unbewiesen voraussetzt.

Von dieser generellen Einsicht schließt Aristoteles dann auf die Kategorie der Substanz im strikten Sinne zurück²⁹) und kommt damit wieder auf sein eigentliches Problem, ob die Einheit eine Substanz im Sinne der Kategorie der Substanz sei, zu sprechen.

Wie man in den Farben nach „einer Farbe“, einer bestimmten einzelnen Farbe als der Einheit zu suchen hat, so muß man sich auch in der Kategorie der Substanz nach „einer“ Usia³⁰), einer einzelnen bestimmten Substanz, nach diesem Pferd oder Sokrates als der Einheit umsehen, und diese einzelne Substanz bildet dann das Substrat für das „Eine an sich selbst“. Auch von hier aus wird wiederum deutlich, daß Sein und Einheit keine Substanzen, sondern bloß Prädikate sind. Denken wir jetzt an die drei Implikationen der These unserer Aporie zurück, so können wir sagen: die Einheit ist als Prädikat keine Substanz im Sinne der causa formalis, Grund der Einheit ist vielmehr das wesentliche Wassein, die begriffliche Wesenheit³¹) eines Dinges. Die Einheit als Prädikat ist aber auch keine Substanz im Sinne eines Substrats und das einfach aus dem Grunde, weil ein Prädikat kein Substrat ist. Aber mit dieser Unselbständigkeit der Einheit als Prädikat ist auch die dritte Möglichkeit ausgeschlossen: ein Prädikat kann kein selbständiges Einzelding sein.

Es verhält sich also vielmehr so, wie es Empedokles gesagt haben würde, daß die Einheit nämlich an einer anderen Physis vorkommt, die ihr zugrunde liegt. Aristoteles entscheidet sich aber in dieser Lösung der Aporie für die Antithese.

Damit hat die Diskussion allerdings noch nicht ihr Ende erreicht. Zu beantworten bleibt vielmehr noch die Frage, was wir denn eigentlich meinen, wenn wir sagen, die Einheit sei ein Prädikat. Sind Sein und Ein-

²⁶⁾ 1053 b 34 — 1054 a 1

²⁷⁾ 1054 a 7

²⁸⁾ 1054 a 9

²⁹⁾ 1054 a 8

³⁰⁾ 1054 a 12

³¹⁾ Im Sinne des VII. Buches

heit denn Prädikate im üblichen Sinne, das heißt im Sinne der Formen der Aussage? Fallen Sein und Einheit also unter eine der Kategorien? Oder bilden sie Prädikate einer eigenen und nicht von den Kategorien her zu bestimmenden Art?

Aristoteles' Antwort auf diese Frage ist nicht mehr in Form einer zusammenhängenden Analyse niedergelegt. Wir können sie nur noch aus wenigen und kurzen Andeutungen rekonstruieren. Trotzdem ist der diesen Andeutungen zugrunde liegende Gedankengang einheitlich und wohl-durchdacht.

Zunächst wollen wir darlegen, daß Sein und Einheit auf Grund ihrer eigentümlichen Natur keine Prädikate im Sinne der Kategorien sein können. Dazu ist es nötig, gewisse und höchst charakteristische Züge der beiden Transzentalien zu betrachten, die sie von allen anderen Prädikaten grundsätzlich unterscheiden.

Der wichtigste Wesenszug drückt sich in dem bei Aristoteles öfter wiederkehrenden Gedanken aus, „daß das Sein und die Einheit in gewisser Weise dasselbe bedeuten“³²⁾). So heißt es einmal: „Die Einheit wird wie das Sein ausgesagt“³³⁾), an einer anderen Stelle: „Das Sein und die Einheit sind dasselbe und eine Physis“³⁴⁾.

Sein und Einheit sagen oder bedeuten in gewisser Weise also dasselbe, freilich mit der wichtigen Einschränkung „in gewisser Weise“³⁵⁾), wie sie deutlich in der ersten Formulierung zum Ausdruck gebracht wird.

Aristoteles macht uns diese Verschränkung von Identität und Verschiedenheit der beiden Transzentalien durch einen Vergleich deutlich: Sein und Einheit „folgen einander“ wie Grund und Ursache³⁶⁾. Grund und Ursache bedeuten nämlich in gewisser Weise auch dasselbe, denn wo immer wir das Wort „Grund“ gebrauchen können, da läßt sich auch das Wort „Ursache“ verwenden. Trotzdem sind die beiden Worte nicht tautolog, denn mit dem einen soll das „Woraus“³⁷⁾ mit dem anderen das „Wodurch“³⁸⁾ eines Entstehungsprozesses charakterisiert werden, wobei beide Worte ein und dasselbe Etwas bezeichnen. Ähnlich also verhalten sich Sein und Einheit, denn wo immer wir „Sein“ sagen können, da können wir auch „Einheit“ sagen und umgekehrt. Auf diese Weise folgen Sein und Einheit also einander. Aber sie folgen nicht nur einander, beide folgen — und das ist ein weiterer Wesenszug der beiden Transzentalien — auch noch den Kategorien, obwohl dieses Folgen vom ersten verschieden ist³⁹⁾. Wo immer wir also Sein und Einheit anwenden, folgen sie den Kategorien, mit denen sie gerade je verbunden sind, das heißt, sie nehmen die Bedeutung der jeweiligen Kategorie an, der sie folgen. So bedeutet Einheit in der Kategorie der Substanz „ein Mensch“, in der Kategorie der Quantität aber „ein Meter“. Sein und Einheit schattieren ihre Bedeutung entlang den Kategorien, nuancieren sich mit Hinblick auf die

³²⁾ 1054 a 13

³³⁾ 1030 b 10—11

³⁴⁾ 1003 b 22—23

³⁵⁾ 1054 a 13

³⁶⁾ 1003 b 23

³⁷⁾ Alexander 247. 15

³⁸⁾ Alexander 247. 15

³⁹⁾ 1054 a 14

Kategorien. Das heißt freilich nicht, daß Sein und Einheit in den Kategorien aufgehen oder unter eine der Kategorien fallen. Vielmehr sagt Aristoteles ausdrücklich, daß sie weder in der Kategorie der Substanz, noch in irgendeiner der anderen Kategorien enthalten sind⁴⁰⁾. Das heißt aber nun wiederum nicht, daß sie eine eigene Bedeutung unabhängig von den Kategorien haben. Sie bringen sozusagen von sich aus nichts zu dem in den Kategorien schon Enthaltenen hinzu. Denn: „Mensch“ und „ein Mensch“ bedeuten vom Sachgehalt her gesehen dasselbe. Die Hinzufügung⁴¹⁾ von Sein und Einheit offenbart⁴²⁾ nichts neben dem, was nicht schon auch durch die jeweilige Kategorie an Sachhaltigem offenbart wäre.

Vergleichen wir die aufgezählten Wesensmerkmale des Seins und der Einheit mit denen der übrigen Prädikate, so wird uns deutlich, daß sie keine Prädikate im Sinne der Kategorien sein können. Sein und Einheit sind in gewisser Weise dasselbe, in gewisser Weise verschieden; sie folgen einander, folgen aber zugleich den Kategorien, deren Bedeutung sie annehmen; sie sind in keiner der Kategorien enthalten, sind aber zugleich nicht unabhängig von den Kategorien. Alle diese Eigentümlichkeiten sind spezifisch für die Transzentalien und lassen sich bei keinem anderen Prädikatstypus finden.

Aristoteles unterscheidet in Buch VII einmal das Ganze alles sachhaltig Sagbaren eines Einzeldinges von diesem selbst als Einzelding. Er nennt diesen Inbegriff aller möglichen materialen Prädikate und das von ihnen Ausgesagte, also das Was, alle Wie, Wieviel, Wo usw. die „So-beschaffenheit“⁴³⁾ eines Dinges, das Sosein im Gegensatz zum bloßen „Diesda“⁴⁴⁾. Wenn wir uns diese Unterscheidung einmal zunutze machen, um die Sonderstellung der Transzentalien zu verdeutlichen, so können wir sagen: Sein und Einheit sagen nichts über die So-beschaffenheit eines Dinges aus, sie sind vom sachhaltig Sagbaren her gesehen „Nichts“ (*De Interpretatione* 16 b 22 mag diese Formulierung rechtfertigen).

Im Gegensatz zu allen anderen Prädikaten oder Formen der Prädikation, die je Etwas vom Sosein eines Dinges zum Ausdruck bringen, sind Sein und Einheit „nichtssagend“.

Wenn Sein und Einheit demnach aber keine Prädikate im gewöhnlichen Sinne sind, in welchem Sinne sind sie denn dann überhaupt noch Prädikate?

Den Schlüssel zu dieser Frage glauben wir in dem Ausdruck „in gewisser Weise“⁴⁵⁾ zu finden, der die Selbigkeit von Sein und Einheit ganz bestimmten Einschränkungen unterwirft.

Wir haben gesehen, daß die beiden Transzentalien mit Hinblick auf das Sosein eines Dinges und damit mit Hinblick auf die jeweiligen Kategorien, denen sie folgen, dasselbe sind. In welcher Hinsicht sind sie aber nun verschieden? Welcher Hinblick trennt und unterscheidet sie?

⁴⁰⁾ 1054 a 14—15

⁴¹⁾ 1003 b 31

⁴²⁾ 1003 b 31

⁴³⁾ 1039 a 2

⁴⁴⁾ 1039 a 1

⁴⁵⁾ 1054 a 13

Aristoteles antwortet auf diese Frage sozusagen nebenbei, in einem Nebensatz, den man leicht und wie selbstverständlich überlesen könnte. „Nun sind aber das Sein und die Einheit dasselbe und eine Physis, sofern sie einander folgen wie Grund und Ursache, aber doch nicht so, als wären sie durch einen Logos offenbart“⁴⁶⁾.

Sein und Einheit sind zwar dasselbe und eine Physis, aber sie unterscheiden sich dadurch, daß sie verschiedene „Logoi“ haben. Sind sie also auch mit Hinblick auf eine ihnen zugrunde liegende Wesenheit ein und dasselbe, so sind sie doch mit Hinblick auf ihren je verschiedenen Logos verschieden.

Zunächst einige sachliche Erläuterungen. Die im Logos offenbarte Verschiedenheit von Sein und Einheit kommt explizite zum Vorschein, wenn wir ihre Begriffe⁴⁷⁾ umgrenzen. Der Begriff der Einheit bringt das Von-anderen-getrennt-sein und In-sich-eine-Einheit-bilden einer Physis, der Begriff des Seins die Vorhandenheit, den Aktus des Existierens zum Ausdruck⁴⁸⁾.

Das Wort „Logos“ ist in unserem Zusammenhang nicht leicht zu übersetzen: sicherlich ist in der Wendung „nicht durch einen Logos offenbart“⁴⁹⁾ an Definition und „durch Definition verschieden“ gedacht. Nur dürfen wir das Wort „Logos“ nicht ausschließlich im Sinne von Definition (und Definition dann im rein logisch technischen Sinn) verstehen, denn zugleich liegt darin ein Anklang an die weitere Bedeutung, die das Wort bei Aristoteles haben kann: Satz, Sprache, schließlich die ganze Sphäre des artikulierten Denkens.

Im Gegensatz: „in Hinsicht auf eine Physis, — in Hinsicht auf den Logos“ (der bei Aristoteles übrigens in den verschiedensten Zusammenhängen und Fassungen vorkommt) liegt zugleich immer der Gegensatz zweier prinzipieller Sphären: der der Dinge und Substanzen im Gegensatz zu der der Sprache und des Denkens.

Wenn Aristoteles also Sein und Einheit als Prädikate bestimmt, dann denkt er dabei nicht an die Prädikate im üblichen Sinne des Wortes, an die Prädikate, die das Wesen und die Eigenschaften eines Dinges aussagen. Sein und Einheit offenbaren uns nichts über die Dinge. Gleichwohl sind sie nicht bedeutungslos, keine leeren Klänge und Namen, keine bloßen Sprachkonventionen. Sie sagen schon etwas, nur ist das, was sie sagen, ausschließlich eine Definition im und durch den Logos.

Damit sind die wesentlichen Umrisse der aristotelischen Einheitslehre skizziert. Diese beginnt mit einer aporetischen Einführung, in der Aristoteles die Positionen der Einheitstheorien seiner Vorgänger auf den antithetischen Gegensatz von Substanz und Prädikat bringt. In der darauf folgenden kritischen Diskussion widerlegt er die These der Aporie, daß Sein und Einheit Substanzen seien. Allerdings akzeptiert er auch nicht uneingeschränkt die Antithese. Indem der weitere Verlauf der Diskussion vielmehr zeigt, daß es sich bei den Transzentalien um Prädikate

⁴⁶⁾ 1003 b 22—25

⁴⁷⁾ Horismos

⁴⁸⁾ So Alexander und Thomas

⁴⁹⁾ 1003 b 24

höchst eigener Art handelt, treibt Aristoteles das Einheitsproblem in gewisser Weise über den Gegensatz: Substanz-Prädikat hinaus. Wenn Sein und Einheit nämlich gar nichts über die Dinge aussagen, also gar keine sachhaltigen Charaktere bezeichnen, dann ist es offenbar auch nicht möglich, sie von den Dingen, und das heißt vom Gegensatz: Substanz-Prädikat, also von der Substanzontologie und ihrer Seinsentfaltung in den Kategorien her zu deuten. Sein und Einheit müssen vielmehr aus ihrem Bezug auf den Logos her verstanden werden. Hiermit stehen wir vor dem Kernproblem der Aristotelischen „Transzentalphilosophie“, vor der Frage nach dem ontologischen Status von Sein und Einheit.

Rein sprachanalytisch würde sich das Problem als die Frage darstellen, in welcher Weise Sein und Einheit eine sinnvolle Verbindung eingehen können, also ob die Verbindung der beiden Transzentalien in der Wendung: Sein von Einheit (oder umgekehrt: Einheit von Sein, ja sogar scheinbar paradox: Sein von Sein) sinnvoll ist.

Das Problem läßt sich sogar noch schärfer fassen: ist es überhaupt sinnvoll, nach dem Sein von Einheit zu fragen? Ist die Frage, was ist die Einheit? als Frage nicht schon eine Scheinfrage?

Darauf würde Aristoteles antworten, daß man in der Wendung „Sein von Einheit“ Sein nicht im Sinne der Kategorien der Substanzontologie verstehen darf. Versteht man Sein im Sinne von Substanz oder Prädikat, dann ist die Frage nach dem Sein von Einheit allerdings eine Scheinfrage.

Aber damit ist die Frage nach dem Sein von Einheit nicht schlecht hin und in jeder Hinsicht sinnlos geworden.

Sinnvoll kann man beispielsweise fragen, in welcher Weise Einheit und Sein durch den Logos in die Verschiedenheit treten, welcher Natur der Logos ist, daß er Sein und Einheit, die doch mit Hinblick auf die Dinge dasselbe sind, in sinnvolle Unterscheidung bringt? Sinnvoll ist schließlich auch noch die Zentralfrage der Aristotelischen Einheitslehre: in welcher Weise sind Sein, Einheit und Logos aufeinander bezogen, so daß man sinnvoll vom Sein der Einheit sprechen kann?

Wie sich Aristoteles diese Beziehungen zwischen den Transzentalien und dem Logos vorgestellt hat, ist eine Frage, die wir hier nicht mehr beantworten können.

LES ANTECEDANTS DU TRANSCENDANTALISME GEULINCX ET KANT

de H. J. de Vleeschauwer, Pretoria

Les lecteurs de Geulincx ne sont plus très nombreux et les trois tomes par lesquels Land nous a donné accès à sa pensée depuis plus d'un demi-siècle déjà encombrent inutilement les rayons de nos bibliothèques. Cependant une pareille disgrâce ne se justifie point. Elle a succédé à une période d'effervescence dont nous aurons à dire un mot tout-à-l'heure. Mais si cette effervescence permit en son temps d'apaiser un certain nombre de querelles, elle ne nous a pas donné l'étude d'ensemble que l'on aurait pu en attendre et qu'on aurait pu considérer comme son achèvement. Quoiqu'il en soit, j'ai occupé les loisirs qui me furent «charitalement» offerts après la dernière guerre à combler cette lacune. L'étude en question se trouve encore à l'état de manuscrit, mais des copies en ont circulé sur une échelle assez large. Le premier tome étudie successivement la biographie, l'œuvre, la physionomie générale du système et l'histoire posthume de Geulincx jusqu'à nos jours; le second est consacré à l'exégèse des diverses parties de sa philosophie proprement dite: la logique, la métaphysique, la physique et l'éthique.

Lorsque je parcours maintenant post factum le dernier chapitre du premier tome, c'est-à-dire celui dans lequel j'ai dressé le catalogue raisonné de la bibliographie geulingienne, une conclusion générale s'en dégage tout naturellement, notamment que, depuis quelques trois cents ans, chaque époque a lu les deux métaphysiques de Geulincx dans un esprit qui lui est propre. On peut distinguer de cette façon quatre courants d'interprétation qui, tout en se recoupant très souvent, se distinguent néanmoins l'un de l'autre par un accent particulier que l'on reconnaît aisément. L'interprétation la plus simple, mais aussi la moins perspicace peut-être, est celle que j'appellerais volontiers le *courant cartésien*. Celui-ci ne voit en Geulincx qu'un épigone qui repense plus ou moins littéralement le cartesianisme original, tout en prenant soin d'accentuer chez lui — comme de juste d'ailleurs — la note augustino-chrétienne que l'auteur des *Méditations métaphysiques* étouffa, en rationaliste et en physicien, dans une ambiance d'immanentisme scientifique. Les représentants de cette première exégèse parmi lesquels Damiron, Francisque Bouillier et le Belge, Georges Monchamps sont sans doute les principaux, voient l'intérêt principal de Geulincx dans le fait d'avoir voulu tirer au clair l'aporie de la dualité substantielle de

l'homme que Descartes n'avait pas voulu ou n'avait pas su résoudre lui-même.

Le deuxième courant que j'ose appeler le *courant spinoziste* doit son origine à une polémique déjà ancienne qui rapproche le chrétien Geulincx de son contemporain juif à cause de certaines déviations vers le panthéisme. Cette interprétation remonte très loin, à Ruarda Andala, pour aboutir près de nous à l'étude de l'abbé Terraillon et au récent opuscule de Nagel. Pour rester fidèle aux noms propres, j'aurais pu appeler le troisième courant le courant leibnizien. Je préfère cependant y renoncer et lui donner le nom de *courant occasionaliste*, étant donné qu'il a concentré toute la discussion sur cette thèse métaphysique particulière et qu'il discute à ce propos les rapports entre l'occasionalisme de Geulincx et l'harmonie préétablie de Leibniz. Cette mémorable querelle occupa la scène de la philosophie allemande à partir de 1880 jusqu'à l'aube du XXe siècle. Il suffit de rappeler les noms de Pfleiderer, L. Stein, E. Zeller, R. Eucken et du Hollandais Land pour marquer toute l'importance d'un échange de vues dont nous trouvons un dernier écho dans l'ouvrage de Kanthack immédiatement avant la dernière guerre mondiale.

Simultanément apparut une exégèse autrement orientée, nettement inspirée par le criticisme kantien et étroitement dépendante de celui-ci. Elle tendait à rapprocher les positions métaphysiques de Geulincx du transcendentalisme kantien. On peut l'appeler à cause de cela le *courant kantien*. On y retrouve quelques noms considérables, tels que ceux de Ritter, de Cassirer, de von Aster, et il s'allie dans la *Zweiweltenlehre* de Bergmann à la métaphysique de la connaissance de Nicolai Hartmann. Tandis que les interprétations antérieures n'eurent en vue que le métaphysicien, ces derniers interprètes abordent Geulincx en épistémologue. Ces études, le dernier groupe non excepté, manifestent toutes un trait commun, notamment l'ambiance cartésienne de la *Metaphysica vera*.

J'ai engagé mes propres recherches dans une autre direction dans une étude sous presse en Espagne et intitulée: *Le Critère Verum-factum de Geulincx à Croce*. Je n'ai garde cependant d'y contredire formellement les essais antérieurs qui contiennent à mon avis chacun une part de vérité. Et si cela prouve quelque chose, c'est bien la richesse d'une pensée qui ne se laisse pas réduire à un dénominateur unique. Nos manuels ramènent tous indistinctement l'apport de Geulincx à la pensée moderne à l'hypothèse occasionaliste. En réalité, un tel passeport constitue à mes yeux un faux, non parce que Geulincx n'aurait pas enseigné l'occasionalisme par hasard, mais parce que l'occasionalisme n'occupe pas chez lui une place aussi éminente et aussi décisive qu'on le pense. L'occasionalisme y figure en tant que conséquence nécessaire, non en tant que principe générateur ou animateur. Le principe qui commande la dialectique de Geulincx est au contraire le principe *Quid nescis* dont il sera question plus loin. Mais grâce à lui, nous sommes transportés dans un tout autre climat spirituel. En effet, Geulincx s'enchaîne dans ce courant néo-augustinien auquel Descartes lui-même ne fut pas complètement étranger, mais qui se dissimule chez lui très habilement sous des apparences scientifiques et rationalistes. Geulincx au contraire n'a rien à dissimuler,

comme Malebranche et Vico. Ce néo-augustinisme étale une pensée chrétienne qui vise, aussi bien dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel, à accorder à l'homme le moins d'efficience possible et qui abandonne le maximum à l'action divine. Et malgré sa conversion plus ou moins totale au protestantisme, Geulincx reste dans ses conceptions métaphysiques avant tout fidèle au Jansénisme de sa jeunesse.

Nous aurons l'occasion de revenir sur le principe en question, mais disons ici provisoirement, en guise d'entrée en matière, que le principe *Verum-factum*, comme il est appelé communément dans une simplification commode, consiste à croire, contrairement à l'évidence scolaïque et à la clarté cartésienne, que nous connaissons uniquement les choses que nous avons faites nous-mêmes, parce que nous les avons faites et pour autant que nous les ayons faites. La formule geulingienne *Quid nescis quomodo fiat, id non facis* n'est en somme qu'un autre énoncé du même principe. On se rend tout de suite compte qu'un tel principe et que l'épistémologie qui s'en dégage naturellement, sont susceptibles d'interprétations différentes selon le climat dans lequel ils sont conçus. Tout dépend en effet de la nature et de l'étendue de ce *facere humain* dont la connaissance paraît être l'état second.

Benedetto Croce a fondé son historisme sur le même principe qu'il a emprunté directement à son compatriote Giambisto Vico tout en le repensant dans le climat de l'idéalisme allemand. La connaissance ne consiste pas dans une réception plus ou moins passive d'une réalité *an sich* transcendante, mais dans la représentation d'un *factum* réalisé par nous-mêmes dans la représentation elle-même. Elle est faite par nous dans son côté *formel*, lorsque nous voulons aligner notre principe sur le criticisme kantien ou dans son côté *matériel*, lorsque nous voulons le rapprocher des positions de Fichte, d'Hegel et de Croce. Croce enseigne la souveraineté totale de la pensée sur la science élaborée par elle et cette science empruntait son objectivité et sa certitude au fait que, et dans la mesure où elle est construite par l'esprit. Le mystère qu'entoure la certitude suréminente des mathématiques se résoud pareillement à la lumière de ces considérations.

Toutefois, le constructivisme rationaliste n'est pas la seule conclusion à laquelle notre principe nous accule. En effet, dans l'hypothèse que les choses ne sont pas construites par une activité humaine, ni dans leur être objectif, ni dans leur connaissance, mais qu'elles gardent le caractère de choses données, le principe peut engager la réflexion dans une direction sceptique. Si nous ne «faisons» pas les choses qui nous sont données, le principe *Verum-factum* nous amène à conclure entre autres: «Donc nous ne les connaissons pas et nous ne les connaîtrons jamais». Or, tel est manifestement le cas dans tout l'ordre ontologique, puisque l'esprit n'est créateur qu'en mathématiques et en technique. Dès lors, cet ordre ontologique est condamné à rester impénétrable à tout jamais pour nous, puisque nous n'y exerçons directement aucune activité ou causalité créatrices. Par conséquent, si nous ne voulons pas nous substituer à Dieu, qui est le seul créateur dans l'ordre ontologique, nous sommes obligés de conclure que le transcendant nous restera définitive-

ment inaccessible, conclusion dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est franchement agnostique.

Une troisième attitude reste toutefois possible, notamment celle qui consiste à dire que Dieu seul connaît l'ordre ontologique dans toute sa perfection, puisqu'il en est le seul créateur, mais que nous le connaissons cependant dans la mesure où Dieu a bien voulu nous le révéler. Vico a revendiqué sommairement une pareille position sans en faire un système articulé. Si Vico posa ainsi en agnostique de fait, mais non d'intention, cela provient de l'ambiance polémisante dans laquelle il a conçu son œuvre. La polémique se dirigeait en ordre principal contre le panthéisme de Descartes. Il abandonna à cause de cela la connaissance métaphysique pour la connaissance historique et paya la certitude de cette dernière par l'impossibilité de la première. L'hypothèse de Dieu comme auteur de notre science ontologique, transcendante devait rester de cette manière-là à l'état d'ébauche.

Malgré cela, une métaphysique chrétienne positive, basée sur le principe *Verum-factum* n'est pas inimaginable. Si l'esprit humain ne peut connaître le transcendant que moyennant une intervention divine directe, cette intervention peut se faire soit par une préordination et une révélation intimes, soit par le truchement de la vision en Dieu. Malebranche choisit la dernière voie, tandis que le janséniste Geulincx choisit la première. Ce fut le thème général de sa *Metaphysica vera*. En s'emparant donc du principe de Vico et, par ricochet, de celui de Geulincx, Croce n'a fait que laïciser une position historiquement chrétienne, en faisant dévier vers une solution rationaliste un principe chargé originellement de tout l'irrationalisme religieux chrétien. Il remplaça la théonomie de l'esprit par l'autonomie de l'esprit ou, en d'autres mots, il remplaça Dieu par l'esprit lui-même. Comme il n'a jamais mentionné le nom de Geulincx à côté de celui de Vico à cette occasion, je présume qu'il a complètement ignoré comment il possédait un ancêtre en Geulincx.

Pour nous en tenir à ce dernier, Geulincx a développé dans la suite, contrairement à Vico, une métaphysique en accord avec ce principe critique. Cette métaphysique se caractérise en ordre principal par l'abandon du réalisme confiant de Descartes. Cela se rencontre à chaque ligne de la «vraie» métaphysique, car, pas plus que Descartes, Geulincx a songé à séparer nettement métaphysique et épistémologie. Il emprunta à Descartes la forme extérieure et l'enchaînement logique des thèses critiques, mais il les présentait avec une inspiration toute originale et personnelle. Le but que Geulincx se propose est en réalité aussi celui que N. Hartmann poursuit, lorsqu'il échange l'épistémologie ordinaire contre la métaphysique de la connaissance. Malgré tout, le vrai problème épistémologique reste le problème du transcendant. Le véritable intérêt humain que nous y rattachons consiste à savoir si le monde représenté correspond au monde transcendant en dehors du giron de la pensée, mais nous sommes intéressés principalement à savoir si le contenu objectif de notre monde représenté est conforme, au moins d'une manière suffisante, à l'être objectif de ce monde transcendant. Le fait que la réponse à cette question est en général négative et qu'elle devait être négative, n'entame

en rien la position du problème lui-même. Les autres positions nous paraissent en fait d'importance secondaire. Ce sont en réalité des pis-aller auxquels nous nous adressons, lorsque la solution négative du problème fondamental nous paraît inéluctable.

Ce fut d'ailleurs aussi l'objet principal de la philosophie cartésienne, mais restreint et limité au domaine de la matière. Le seul but que Descartes poursuivit, consistait à construire une physique mathématique nouvelle et, afin de pouvoir réaliser celle-ci avec toutes les garanties nécessaires, le concept d'une matière mathématisée à valeur transcendance était indispensable. Ses aspirations méthodologiques et métaphysiques n'allèrent pas plus loin. Les circonstances désavantageuses qui ont accompagné la mise au point de cette physique ont fait de Descartes un métaphysicien génial et l'initiateur de la métaphysique de la connaissance. Mais sa méthode et sa métaphysique continuaient à porter l'empreinte de ses visées foncièrement scientifiques: le doute vécu, la réduction du moi à la pensée, le critère de clarté, le concept d'infini comme garant de Dieu et Dieu comme garant de la transcendance de la matière mathématisée. Le même problème du transcendant fut à son tour l'objet principal de Geulincx, sans que celui-ci manifeste le caractère scientiste de son maître. Ses aspirations ne se portent pas vers la matière, mais vers la métaphysique de la *conditio humana* curieusement cartésiano-chrétienne. Descartes avait résolu en réaliste, on peut même dire en ontologiste confiant, affirmativement le problème du transcendant. Geulincx va le résoudre négativement, en fidéiste chrétien.

En souvenir de Kant, on peut appeler transcendante toute solution du problème du transcendant qui affirme l'existence indiscutable et qui nie en même temps la connaissabilité de l'essence objective du transcendant ou de l'*An sich* et qui trouve les conditions de cette double solution, affirmative et négative, dans la constitution à priori de la connaissance objective elle-même. Geulincx a adopté une pareille solution transcendante. Il la déduit de la *conditio humana* au moyen du principe *Quid nescis*, alors que Kant va asseoir la sienne sur le principe de la possibilité de l'expérience. L'un et l'autre se basent sur le caractère dynamique de la pensée. Geulincx en déduit tout le nexus du *nostrum dicere* et Kant tout l'appareil des formes ou fonctions synthétiques de l'activité constitutive d'objet. L'un et l'autre opposent ainsi l'objet au transcendant. Si la distinction entre phénomènes et *Ding an sich* est en général encore absente chez Geulincx (du moins dans le sens critique), vu que le *nostrum dicere* n'est pas limité à l'expérience pour être objectif, une espèce de troisième plan s'intercale chez lui où les formes intellectuelles de Kant se glissent imperceptiblement entre le phénomène et le *Ding an sich* proprement dits en guise de connaissances relatives. Nous sommes donc en présence de deux formes du transcendentalisme inassimilables l'un à l'autre peut-être, parce que les supposés et les conditions de leur élaboration furent complètement différents.

La thèse que Geulincx va défendre dans sa métaphysique peut se résumer brièvement comme suit: La véritable connaissance est celle du transcendant ou de l'*An sich*, mais celle-ci est pour nous inaccessible à

cause de notre *conditio humana* même. Elle n'est possible que pour Dieu. Cette connaissance divine d'autre part nous est tout aussi inaccessible. L'intuition directe de notre condition par l'esprit nous fournit la certitude absolue de l'existence d'un transcendant, mais sa nature objective reste éternellement le secret et le mystère de Dieu. La *conditio humana* réduit notre connaissance à celle d'un objet de connaître toujours relatif aux fonctions subjectives du connaître. Les conditions subjectives a priori de la possibilité de l'objet du connaître sont d'abord l'appareil sensible avec le conditionnement particulier à chacun de ses éléments et ensuite les formes et principes et activités de notre entendement. Au delà de la sensibilité et de l'entendement, l'esprit comprend encore une raison capable d'une intuition immédiate des dernières réalités, telles que la vision du moi comme pensée, la vision du corps comme étendue, la vision de la nécessité absolue du principe *Quid nescis*, l'irrecevabilité d'une influence réciproque entre pensée et étendue, l'inévitabilité d'un recours à Dieu comme fondement de toute activité, mais de l'ineffabilité de Dieu et de son action aussi bien sur le moi que sur le monde.

Lorsque nous transposons ces trois genres de connaissances dans l'oeuvre de Geulincx, nous pouvons dire que nous allons retrouver le rejet de la connaissance du transcendant et la réduction de notre connaissance aux conditions transcendantales de l'objet, la sensibilité et l'entendement dans la *Metaphysica peripatetica* et la part de la raison et de ses vérités immédiates dans la *Metaphysica vera*. A ces deux métaphysiques il importe d'ajouter l'introduction à la *Metaphysica vera*, dans laquelle il reprend, en guise d'entrée en matière, le doute cartésien sensiblement écourté. L'ordre dans lequel on lit généralement les traités de Geulincx est le suivant: Introduction à la *Methaphysica vera*, puis la *Metaphysica vera* elle-même et enfin la *Metaphysica peripatetica*. J'oserai proposer pour ma part d'intervertir l'ordre de nos lectures en commençant par la première introduction, en passant ensuite à la *Metaphysica peripatetica* avec une introduction dont l'importance est capitale pour notre sujet et enfin à la *Metaphysica vera*. Cet ordre me paraît plus logique et surtout plus apte à nous rendre le transcendentalisme geulingien présent dans sa nature propre et dans ses limites précises. La *Metaphysica peripatetica* est l'endroit où Geulincx s'écarte le plus complètement possible du réalisme tant scolastique que cartésien et où il se rapproche dans une égale mesure de la conception transcendantale kantienne, sans prêter un caractère spécifiquement synthétique à l'activité rationnelle. C'est proprement dans la *Metaphysica vera* qu'éclate toute la différence de pensée qui existe et continue d'exister entre le criticisme et Geulincx. Le transcendental kantien reste un transcendental rationnel, immanent. Il est constitutif d'objet dans l'ordre des phénomènes donnés et, à cause de cela, le principe de la possibilité de l'expérience y tient les rênes du commandement. Le transcendental geulingien est en somme d'une nature tout aussi immanente, mais ne nécessite pas l'apport de l'expérience pour son objectivation. L'espace ne fonctionne pas directement comme une forme synthétique de la sensibilité, bien que certaines expressions employées par

Geulincx nous en rapprochent étrangement. Mais les concepts fondamentaux de l'ontologie scolaire fonctionnent directement comme des catégories de l'entendement qui ne le cèdent en rien aux kantiennes. Kant s'est heurté à l'ineffabilité du *Ding an sich* et Geulincx à celle de Dieu, deux fois limite irrationnelle de toute critique de la connaissance. Chez l'un et chez l'autre, cet irrationnel scientifique est partiellement récupéré dans la spéculation pratique et morale. Qui ne voit que dans ces conditions la grande différence ne se trouvera pas dans les thèses, mais dans le climat spirituel qui les inspire et les anime. Kant pensa en rationaliste, Geulincx en janséniste. Le premier est newtonien et le second augustinien.

Nous allons par conséquent devoir nous adresser principalement à la *Metaphysica peripatetica* pour faire apparaître le transcendentalisme geulingien dans ses points de contact et dans ses profondes divergences avec celui de Kant. Geulincx a réparti la gamme de la connaissance humaine en trois degrés successifs: la connaissance sensible, la connaissance de l'entendement et la connaissance rationnelle. On s'en rend compte et tout-à-fait en général de la manière suivante. En premier lieu, nous connaissons les choses pour autant que nous les revêtements des formes infinitement variées de notre sensibilité. Cette connaissance est celle de la perception ou de l'expérience qui ne s'étend pas au-delà des phénomènes ou apparences extérieures des choses. En second lieu, faisant abstraction de ces formes sensibles de l'expérience, nous connaissons encore les choses conformément aux formes intellectuelles de la pensée. Tout en nous servant ici d'une terminologie qui nous a été rendue familière par le criticisme, nous pouvons dire que nous avons à faire ici à une connaissance catégoriale des choses. L'ontologie aristotélico-scolastique se meut complètement dans ce domaine. Enfin, nous connaissons les choses en dehors de ces formes sensibles et intellectuelles ou, pour nous exprimer plus correctement peut-être, nous connaissons les choses non comme elles sont en elles-mêmes, mais comme elles devraient être, si elles existaient conformément aux idées que nous en avons dans notre conscience immédiate. Nous pourrions distinguer à la rigueur et «théoriquement» un quatrième degré dans la connaissance, notamment là où nous connaissons les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment de toutes les formes du connaître et de la conscience, mais puisque ce degré est uniquement le privilège de Dieu, il n'y a pas lieu de nous y attarder longuement (III, 368). Il est vrai que Geulincx n'a pas toujours décrit ces différents degrés de la connaissance avec toute la précision voulue et dans des termes absolument univoques (p. ex. II, 199, 284, 300).

Pas plus que Descartes, Geulincx n'a séparé épistémologie et métaphysique et à cause de cela les expositions de ses positions épistémologiques suivent généralement les développements de la *Metaphysica vera* chez les commentateurs. Nous n'allons pas faire de même, parce que la majeure partie de cette métaphysique-là n'intéresse pas notre sujet. Nous préférerons suivre, au contraire, les divers échelons de la connaissance que Geulincx a retenus et dont il cherche expressément ou occasionnellement la mise au point critique. L'ordre que nous allons adop-

ter nous appartient donc entièrement et toute la responsabilité en retombe sur nous. Geulincx organise les thèmes dans un tout autre ordre que celui dont nous allons nous servir dans la suite.

Geulincx a exposé une fois sa position épistémologique générale dans un texte particulièrement remarquable. Je le donne *in extenso* et dans ses propres termes: «*Nos non debemus res considerare prout sunt sensibiles (id est, sub certa specie incurrunt in sensum); neque ut sunt intelligibiles (id est, sub certo modo a nobis cogitantur).* Sed ut sunt *in se*, non possumus eas considerare; unde videmus magnam nostram imperfectiōnem. Hoc unum igitur restat nobis faciendum (quod et possumus et debemus facere), ut *judicio mentis*, quotiescumque rem aliquam sub modo aliquo cogitationis nostrae apprehendimus (quod equidem semper facimus, nec possumus aliter dum homines sumus), semper hoc teneamus, rem non esse ita *in se*, ut apprehenditur a nobis. Etiamsi nos semper phantasmatā sensus et intellectus ipsis rebus tribuamus; tamen est aliud divinum in nobis, quod semper dicit nobis, non esse sic; et in hoc unico consistit nostra, quatenus homines sumus, sapientia (II, 300—301).

Malheureusement, la pensée n'est pas également claire dans tous les membres de ce texte remarquable. Si nous suivions notre texte à la lettre, la *Metaphysica vera* ne serait pas non plus une science positive des choses, mais une simple approche critique des choses par l'esprit. En effet, le *judicium* en question ne peut avoir d'autre sens que celui d'une correction critique des déterminations objectives que nous attribuons naturellement aux choses. Le jugement reviendrait à dire p. ex. que la chose en elle-même n'est ni une substance, ni un tout, ni une partie, sans réussir à établir ce que ces différentes choses seraient en réalité. Afin de combler cette lacune et de donner quand même un caractère de science positive à la *Metaphysica vera*, Geulincx s'est vu obligé de distinguer un troisième degré de la connaissance du second. La Scolaistique ne le connaît pas, pas plus que Kant. Par l'acte intuitif de notre conscience immédiate nous connaissons les choses en dehors de tout l'appareil formel de nos facultés cognitives, mais cette connaissance directe et immédiate subit néanmoins une restriction importante: nous ne connaissons pas de cette manière-la comment les choses sont effectivement, c'est-à-dire ce que les choses sont dans leur être transcendant, mais nous apprenons à connaître ainsi seulement comment les choses devraient être pour être conformes aux idées éternelles que nous retrouvons en nous.

La *Metaphysica peripatetica* nous apprend que les choses nous sont accessibles comme nous les saisissons dans notre *consideratio* (II, 184), c'est-à-dire dans nos modalités subjectives du connaître. La physique les saisit dans leurs formes sensibles; la *Metaphysica peripatetica* dans leurs formes intellectuelles. Bien que le contenu de cette dernière métaphysique couvre aussi celui de l'ontologie traditionnelle, le but qu'elle poursuit est pourtant tout différent. Son véritable but se trouve à nouveau dans la même correction critique à apporter à cette ontologie. Elle a pour but d'établir que les déterminations subjectives par lesquelles nous appréhendons les choses ne sont en réalité rien d'autre que des formes subjectives de notre appréhension intellectuelle, y compris la détermination

suprême, c'est-a-dire l'être avec ses principes, ses propriétés et ses dérivés fondamentaux (III, 367). La *Metaphysica peripatetica* ne reprend donc pas simplement l'ontologie scolaire, mais se propose de l'exposer comme elle aurait dû se présenter si l'ontologie scolaire avait eu conscience de ses propres principes, surtout de ses propres principes limitatifs (p. ex. II, 241, 244). Ce programme est exécuté par Geulincx dans la première partie de la *Metaphysica peripatetica*, la seule qui nous intéresse à proprement parler, étant donné que la seconde qui traite des modes de l'être, n'a plus le même caractère critique de la première.

Le premier degré dans l'échelle de nos connaissances est la connaissance sensible, en quelque sorte pré-métaphysique de la réalité. L'homme porte en lui un double monde. Pas ses idées éternelles il porte en lui la représentation d'un monde possible, purement intelligible, renfermé totalement dans les idées d'étendue et de mouvement. Moyennant nos sens et l'expérience, nous habitons un deuxième monde composé d'un nombre infini de *species* et d'images. Et selon la *Metaphysica vera*, Dieu a voulu que le premier de ces mondes donne naissance au second au moyen d'une diversité de mouvements (II, 288—289). Nous habitons le monde des phénomènes par les sens et principalement par la vue (II, 189) et sans eux nous n'aurions aucune raison pour croire que nous sommes dans le monde (III, 289). Mais à quelle valeur de réalité peut prétendre cette ouverture sur le monde qui nous est procurée par les sens? Telle est la grosse question que nous avons à résoudre.

La critique de la connaissance ne met pas en question la représentation sensible en tant que pure présence de la *species* sensible en nous, aussi longtemps, bien entendu, que nous nous bornons à affirmer exclusivement la présence de l'impression sensible dans notre conscience (III, 408). Une telle impression renferme deux choses: d'abord ce qu'elle représente à titre de perception et ensuite l'indication générale qu'elle a été causée, sans qu'elle puisse nous renseigner sur l'identité et sur la nature de cette cause. Nos impressions ne représentent donc rien en dehors d'elles-mêmes et ne nous renseignent que sur les propres états de notre conscience sensible. Elles sont muettes à propos de l'état objectif des choses hors de nous. Rien ne nous autorise par conséquent à affirmer que les choses existant hors de nous sont effectivement affectées en elles-mêmes de la même manière que nous sommes affectés par les *species* dans notre sensibilité (III, 409). Les perceptions constituent donc des représentations subjectives. Ce caractère de subjectivité explique d'ailleurs les multiples erreurs et illusions auxquelles elles sont sujettes et que l'entendement est appelé à corriger à chaque occasion. Certes il existe en nous une inclination et une tendance spontanées à reporter ces *species* sur les choses en tant que déterminations et propriétés transcendentales. Telle est cependant la plus grande erreur que nous puissions commettre à leur égard et cela constitue le plus grand obstacle qui barre la route pour toute physique véritable (III, 408). Une telle physique nous enseigne apodictement que les corps ne sont qu'étendue et mouvement, choses auxquelles les *species* sont étrangères, de sorte qu'en aucun cas, les *species* ne peuvent être

considérées comme les formes mêmes des choses existantes hors de nous (II, 428; III, 213).

La plus grande erreur que nous puissions donc commettre à leur égard consiste à traduire en propriétés objectives des choses les espèces sensibles qui sont de simples propriétés ou états de notre appareil sensible (I, 51—52). Mais d'où vient chez nous cette propension naturelle à projeter ainsi hors de nous nos propres états sensibles? Geulincx répond à cette question par une théorie biologique de la sensibilité très suggestive que je me propose d'exposer en détail à une autre occasion. Geulincx dépasse sensiblement en cela les positions générales de Descartes qui lui en a fourni cependant le premier stimulant et l'idée générale (II, 200—206; III, 411—412 et 412—425). Il en tire immédiatement la conclusion que le réalisme sensualiste de l'Ecole porte par là au cœur de la philosophie même le préjugé naturel de l'enfant qui n'hésite pas à accorder une valeur de transcendance à ses représentations sensibles (III, 367—368). Elle confond l'idée et la *species* sensible sans remarquer que l'idée donne lieu à un monde sensible muni de propriétés nécessaires, alors que l'espèce sensible nous renseigne seulement sur l'état de notre propre sensibilité (III, 408).

Geulincx revient très souvent sur cette dernière confusion. Toute représentation complète d'un objet de l'expérience comporte deux activités distinctes: d'abord, le sens est affecté par des impressions de lumière et de couleurs; ensuite, l'esprit évoque — nous verrons tout-à-l'heure comment — les idées de grandeur, de figure et de mouvement. Parce que cette double action se passe en nous simultanément, l'Ecole conclut que tel est aussi le cas pour l'espèce sensible (III, 411) et de là découlent alors des conséquences que la vraie philosophie a en horreur, tels que l'adage: *Nihil est in intellectu, etc.* (III, 367—368), l'opinion erronnée que le monde sensible est infiniment plus facile à connaître que le monde intelligible (III, 422—423), l'autre adage: *Oportet intelligentem phantas-mata contemplari* (II, 131; III, 210, 303), etc.

En résumé, Geulincx considère le premier degré de notre connaissance comme autant de phénomènes purement subjectifs qui manifestent des affections de notre constitution sensible. Les choses par conséquent ne sont pas telles que je les perçois (II, 148, III, 34). La vraie physique lui avait appris cela (II, 267). L'erreur à leur égard ne réside pas dans les impressions mêmes, mais uniquement dans le jugement qui les attribue comme propriétés aux choses transcendantes (II, 201). La faculté sensitive ne contient donc pas de fausseté, mais elle peut devenir fausse par suite d'un jugement qui la détourne de sa signification véritable. La sensibilité nous a été donnée comme une *ancilla vitae* et pour qu'elle soit à même de remplir le but de son existence, il n'est nullement indispensable qu'elle nous assure la représentation du transcendant.

Il sera probablement superflu d'attirer spécialement l'attention de nos lecteurs sur le fait que cette conception antiscolastique et antiréaliste de la sensibilité ne peut être tenue pour un équivalent de *l'Esthétique transcendante*, car, s'il est vrai qu'elle pose le caractère subjectif des perceptions, elle ne nous fait pas comprendre de quelle manière ces

perceptions se constituent en objets empiriques. Geulincx nous exposera ce comment, lorsqu'il traitera de l'entendement. Alors l'espace et le mouvement seront les principaux ressorts de cette constitution de l'objet. La séparation nette entre cette sensibilité et l'entendement n'est pas encore apparue à Geulincx. Cela n'a rien d'extraordinaire cependant, car on se rappelle que pour Kant *l'Esthétique* s'achève nécessairement dans *l'Analytique*, c'est-à-dire dans l'entendement et ses fonctions synthétiques. Si, malgré cela, nous voulions continuer à appeler *Esthétique* la théorie générale de la sensibilité que Geulincx nous donne, nous serions obligés de garder devant les yeux que l'espace n'y figure pas plus que le temps comme l'à priori sensible comme chez Kant. Il va réapparaître au delà du sensible, comme une forme intellectuelle. Il est cependant préférable de ne retenir chez Geulincx que le caractère subjectif des perceptions, sans y mêler encore le point de vue transcendantal kantien.

Le degré de connaissance immédiatement supérieur à la sensibilité est celui de l'entendement. Dans la pensée de l'Ecole, l'abstraction était l'activité la plus originale et la plus décisive de l'entendement discursif, laquelle se trouve à la base de nos concepts et de nos jugements. Allant ainsi d'abstraction en abstraction, elle mettait sur pied à l'aide de notions constitutives de plus en plus générales la science de l'être en tant qu'être ou de *l'Ens in genere* et établissait un système rationnel représentant à ses yeux l'ensemble des prédicats supérieurs du transcendant. Geulincx reprend le programme, mais dans un but opposé, notamment dans le but de montrer que pareil système de concepts ontologiques ne présente aucune valeur de transcendance. L'ontologie étudie certes les choses telles que l'entendement les saisit indépendamment de la sensibilité et de l'expérience, mais les choses y sont saisies sous un certain nombre de *denominationes extrinsecæ* qui ne sont rien d'autre que les formes d'apprehension de l'entendement. Nous avons donc dans ces concepts supérieurs de l'ontologie des *species intelligibles*, c'est-à-dire des modalités de l'entendement et non des modalités d'une réalité transcendantale quelconque, formes intellectuelles par conséquent qui sont pour l'entendement ce que les sens étaient pour la sensibilité.

L'Ecole commet à propos de l'entendement la même faute primordiale que sur le terrain du sensible: elle attribue à la chose ce qui ne peut être que la propriété du sujet. Elle confondait alors perception et chose (II, 200—201); elle confond ici concept et chose (II, 204—205). L'attribution à la chose transcendantale de ce qui n'est en réalité que la forme d'apprehension du sujet est un préjugé tout aussi naturel, inhérent à l'ordre humain. L'erreur ne réside donc pas dans cette appréhension même, mais uniquement dans son attribution au transcendant (II, 206—207, 300—301). Les concepts par lesquels nous représentons les choses ne sont pas des représentations de choses transcendentales, mais des activités de l'entendement par lesquelles celui-ci construit ses objets. L'être n'est donc pas une donnée, mais exprime l'apprehension même en tant qu'activité. La substance n'est pas une forme de cet être transcendant, mais en est la

substantification. Le tout n'a pas de réalité transcendante; c'est une *totatio* que seul l'entendement peut exécuter et qui n'a donc de valeur objective qu'en lui, etc. etc.

L'entendement ne saisit pas les choses selon les propriétés des choses elles-mêmes, mais selon les propriétés de sa propre faculté ou, en d'autres mots, selon les formes de l'activité, laquelle épouse tout l'être de l'entendement. Notre représentation manifestera donc plus d'affinité avec la constitution originaire et organique de l'entendement qu'avec la constitution propre de la chose (II, 215). Il s'en suit immédiatement qu'une métaphysique qui nous promet une connaissance de la réalité telle qu'elle est en soi est une impossibilité de la part de l'entendement. La métaphysique scolastique fut une métaphysique de ce genre. Elle voyait dans l'ontologie la science suprême de l'être dans sa nature et dans ses propriétés transcendantes. Le but poursuivi par Geulincx dans la première partie de la *Metaphysica peripatetica* consiste à montrer que les concepts supérieurs de cette ontologie classique sont en réalité les formes de notre appréhension intellectuelle. La tâche qu'il va entreprendre correspond à l'examen kantien des catégories, mais sans dépasser ce que Kant a appelé leur déduction métaphysique. Son but consiste à montrer que les catégories sont des formes à priori de la connaissance du réel, sans passer à leur déduction transcendante, où Kant démontre leur objectivité. Toutefois, pour être tout-à-fait juste, il faut observer que Geulincx, sans traiter explicitement cette objectivité, ne manque pas d'invisiter occasionnellement sur les fonctions objectivantes (c'est-à-dire les fonctions constitutives d'objet) qu'exerce l'entendement. Il le montre successivement pour le concept de l'être (II, 211—213), ses propriétés transcendantes (II, 215—226) et pour l'universel (II, 235—240).

L'Etre

La dernière limite du pouvoir abstractif de notre entendement est l'être, c'est-à-dire le concept de *l'ens* ou du *quid est* qui ne possède aucun contenu positif et qui passe à juste titre à cause de cela pour le concept le plus universel. Geulincx porte la discussion sur l'abstraction que l'Ecole interprète comme le pouvoir intellectuel de dégager l'universel du particulier et qui constitue le pouvoir le plus mystérieux de notre intelligence. Ce fut de sa part une très grande erreur, car en réalité la fonction abstractive n'est autre que la faculté de pouvoir considérer à part et séparément des éléments qui ne peuvent que coexister dans un tout. D'ailleurs, l'universel n'est qu'un résultat tout-à-fait accessoire et nullement nécessaire de l'abstraction (II, 236). Cette abstraction est obligée de respecter le rapport idéal qui existe entre les représentations, c'est-à-dire elle peut ainsi dégager l'essence des propriétés, l'étendue du mouvement, la pensée et le corps de la substance, la modalité du modifié, mais non vice versa (III, 404—405), et elle a toujours lieu sur la base d'une détermination positive quelconque (II, 212). Voilà en gros ce que Geulincx va discuter à propos du concept ontologique de l'être.

Il est aisé de déterminer la valeur du concept d'être en s'inspirant de cette dernière conception plus adéquate de l'abstraction. Le concept d'être est la forme de notre activité intellectuelle par laquelle nous appréhendons quelque chose comme sujet d'une de nos affirmations. Tout son être formel se trouve dans le mode d'activité pensante (II, 212). Il ne peut être un prédicat, parce que, par principe, il est la note déterminative du sujet (I, 184). Il constitue le participe grammaticalement inusité du verbe *esse*, reçu comme *tertium adjacens* dans le jugement incomplet en soi et devant attendre toujours son complément nécessaire d'un prédicat (II, 213—214). Pour pouvoir être un concept que l'on abstrait des choses et de ce fait un concept universel, l'être devait renfermer une détermination représentable. Comme il ne possède aucun contenu, il ne représente rien d'autre qu'une forme de la pensée qui doit recevoir son contenu de par ailleurs (II, 236). Nous exprimons par lui non un transcendant — il aurait un contenu positif dans ces conditions — mais seulement que nous saisissons quelque chose comme sujet d'appréhension (II, 214). Dans ce cas, il est clair que nous ne pouvons pas qualifier les choses en soi comme des *entia* ou comme des *res*, mais il est tout aussi clair que dès que nous prenons une chose comme l'objet de notre représentation intellectuelle, nous lui attribuons la *nota subjecti* ou le concept d'être. Mais dans ce cas, nous ne le saisissons pas comme il est en soi, mais comme l'objet de notre appréhension et comme le sujet de notre affirmation (II, 215). A l'égard des choses, le concept d'être est une *dénominatio extrinseca* (II, 213), quelque chose qui est étranger à la chose, c'est-à-dire une modalité de la pensée.

Geulincx entreprend la même réduction à propos des concepts transcendants de l'être: l'unité, la vérité, la bonté. Encore une fois, nous n'avons pas en eux les plus hauts prédicats du transcendant, mais des modalités de notre appréhension intellectuelle. L'unité est la modalité par laquelle l'entendement appréhende simultanément. C'est la *semel* (dans le cas de l'appréhension simple) et *simul* (dans le cas de la multiplicité) *sumptio* (II, 227—228). Cette fonction forme la base même de l'identité (II, 255) ou plutôt, pour rester fidèle au caractère actif dynamique de nos termes, de l'identification. La vérité transcendante ne représente aucune propriété de la réalité transcendante, mais énonce seulement que la chose est bien ce que nous appréhendons. Ainsi «l'or est vrai» veut dire que ce que nous appréhendons *hic et nunc* est présument ce que nous appréhendons, lorsque nous appréhendons de l'or (II, 238). Le concept de bonté a un double emploi: d'abord, quelque chose est bon dans le sens de *pur*, lorsque notre affirmation ne contient rien d'autre que ce que nous avons appréhendé (c'est-à-dire ne contient pas plus que l'appréhendé) et dans le sens de *parfait*, lorsque notre affirmation ne contient pas moins que ce que nous avons appréhendé (II, 229). La chose s'appelle un tout non dans le sens qu'être un tout serait le prédicat d'une chose transcendante, mais comme l'activité de la pensée unifiant une multiplicité. Au lieu du *totum*, il n'y a que la *totatio* dont l'essence même est donnée par la *simul sumptio* par l'entendement (II, 59, 272—273).

Il en résulte que les concepts de l'être et de ses propriétés suprêmes sont des concepts qui ne représentent pas du transcendant, mais qui expriment au contraire des fonctions de l'entendement et qui sont portées par là à l'état de conscience. Il n'appert pas que dans son analyse Geulincx les a conçus spécifiquement comme des fonctions synthétiques à l'instar de Kant, mais il serait néanmoins difficile de nier que Geulincx n'était pas sur la voie des concepts à priori de l'entendement, lorsqu'il fait d'eux non des relations de choses *an sich*, mais des relations de représentation ou des relations de pensée en tant que précipités de nos fonctions intellectuelles mêmes.

La Substance et l'Accident

Geulincx tient le même raisonnement à propos des concepts de substance et d'accident. Il conduit sa critique contre l'ontologie de l'Ecole en se basant principalement sur la notion de l'accident (II, 216). Il remarque d'abord combien il est contradictoire de dire à la fois que la substance et l'accident sont codistincts (c'est-à-dire que leur contenu objectif ne contient pas d'éléments communs) et que l'accident ne peut être pensé en dehors d'une substance (II, 306). On peut certes se représenter le blanc en dehors de la neige, mais pas en dehors de quelque chose qui soit blanc (II, 217, 306). Deuxièmement, lorsque l'accident doit pouvoir pénétrer un sujet, il doit occuper nécessairement le même espace que le sujet. Or, lorsque substance et accident sont codistincts, pareille pénétration est impossible, puisque la matière est essentiellement impénétrable. Tout cela d'ailleurs n'a aucune raison d'être dans l'ordre du monde intelligible. Enfin, l'accident ne peut former qu'un *ens unius naturae* avec la substance. Or cet *ens* est indéfinissable sans cercle vicieux. *L'Ens* est défini comme non composé de choses de diverse nature. Or substance et accident sont de nature diverse. On définit par conséquent l'accident au moyen de *l'ens unius naturae* et ce dernier par l'accident (II, 218). D'autre part, l'ontologie est tout-à-fait incapable de déterminer cet *ens* mystérieux dans lequel inhéraient les accidents à moins de le concevoir comme cette opération spirituelle par laquelle l'accident est placé sous la pleine dépendance de quelqu'autre. Seulement, la dépendance et l'indépendance n'indiquent pas des relations réalisées dans les choses, mais des relations dans la pensée des choses, c'est-à-dire indiquent si quelque chose peut être conçu avec ou sans l'adjonction de quelque autre chose (II, 220—221).

Le réalisme catégorial de l'Ecole se trouvant ainsi éliminé, Geulincx a pour devoir d'élaborer une autre conception de la substance. Il en résulte en dernière analyse que la distinction que nous faisons entre substance et accident repose sur le fait que nous concevons les choses une fois comme permanentes et une autre fois comme variables (II, 216, 304—305). La pensée appréhende les choses sous la modalité de la permanence et une autre fois sous la modalité du changement. Cette première distinction est très importante pour nous, parce que Geulincx développe ici pour la première fois une idée qui va s'achever dans le criticisme kantien. La *Kritik der reinen Vernunft* conçoit en effet les catégories de substance

et d'accidents sur la même base. Ce sont des formes de notre pensée. Les choses en soi ne sont ni substances ni accidents. Personne ne sait ce qu'elles sont, ces choses-là (II, 182—183). Substance et accidents sont des modalités selon lesquelles l'entendement appréhende les choses, donc, encore une fois, des formes précipitées des activités de notre pensée.

Le lecteur pourrait élever une objection à propos de cette conception de la substance. Geulincx, à la suite de Descartes, a appelé souvent la pensée et l'étendue des substances et il s'avère maintenant que la substance est une forme pure du *nostrum dicere*. Est-ce qu'il a voulu réduire la pensée et l'étendue aussi au rang de formes subjectives du connaissance? La pensée figure dans sa métaphysique comme la substance spirituelle par excellence. Est-elle aussi une forme du *nostrum dicere*? Ou, en d'autres mots, si Geulincx préfigure assez nettement la conception fondamentale des analogies de l'expérience dans sa théorie de la substance, en est-il de même pour les idées de la raison de la *Kritik der reinen Vernunft*? En réalité et malgré les infidélités de langage dont il se rend coupable, Geulincx a toujours placé les réalités dernières, pensée et étendue, dans un ordre extracatégorial qui précède logiquement les formes de la connaissance discursive. D'autre part, il a enlevé expressément le caractère de substance aux corps et aux pensées particuliers. Ils ne sont pas *corpora* mais *corporea*; ils ne sont pas *mentes*, mais des *quid mentis*. Ceci n'a de sens que lorsque corps et esprits particuliers ne sont pas des vraies substances. Seul l'être divin et le corps en général seraient des substances dans le plein sens du mot. Il faut croire que Geulincx emploie dans ces conditions le terme de substance dans deux sens différents et que la substance n'est pas un concept absolument univoque chez lui. Appliquée à Dieu, la substance représente l'indépendance absolue, la réalité absolue, la réalité *ab aeterno* et en lui l'on ne trouve aucune sorte de dépendance. Dieu ne devient nullement dépendant par la limitation que réalisent les pensées particulières ni par la création de l'étendue. Appliquée aux choses, la substance ne peut être pensée sans quelque dépendance. Elle dépend de Dieu. Mais dans l'ordre humain et corporel elle n'est dépendante d'aucun autre sujet logique. Donc, tout en restant dépendante de Dieu, elle est indépendante par rapport à notre représentation des choses. En d'autres mots, Geulincx a confondu deux conceptions de la substance: l'une basée sur la dépendance, la seconde sur la permanence.

La grande faute commise par l'Ecole consiste à voir dans la relation de substance et accident des relations données de choses transcendentales, alors qu'elles ne sont que des manières subjectives de considérer l'être par la pensée (II, 220). Le procédé ontologique de la Scolastique enlève à la notion de substance tout son sens déterminable. Lorsque la quantité est un accident grâce auquel la substance devient étendue et acquiert toutes les propriétés qui dépendent de l'étendue, et lorsque la qualité est l'accident qui détermine toutes les propriétés actives de la substance, il ne reste pour la substance plus aucune affection qui la déterminerait en dehors de ces accidents et elle ne serait donc pas appréhensible comme substance par la pensée (II, 221). L'existence de la substance serait donc

purement nominale. Si nous voulons lui laisser un sens, il faut y voir une manière de considérer ou de penser les choses, c'est-à-dire des concepts à priori, mais subjectifs de leur représentation.

L'Universel

La constitution de l'universel devait être pour Geulincx de la plus haute importance tant en vue d'un concept univoque de l'abstraction qu'en vue d'une critique du réalisme classique et d'une saine conception de la pensée et du corps comme deux substances extracatégoriales. Il définit l'universel d'une manière très simple comme ce qui appartient en commun à plusieurs choses différentes. Dès lors, c'est à l'abstraction qu'il doit son origine. Toutefois, l'abstraction, avons-nous vu, constitue une opération de l'entendement qui crée l'universel et qui ne l'appréhende pas à la façon d'une existence en soi. La Scolastique avait considéré l'abstraction sous la forme d'une saisie directe par l'entendement de l'universel existant dans les choses concrètes comme leur essence commune. La conception réaliste de l'entendement abstractif décide ainsi directement de la valeur de réalité de l'universel lui-même. Or, Geulincx découvre précisément les points faibles du concept classique de l'universel et l'argumentation de la Scolastique lui révèle la raison pour laquelle cet universel abstrait ne peut pas être fondé dans la nature des choses, et pour laquelle les choses ne sont pas dans leur *an sich* ce qu'elles représentent en tant que résultats d'une activité abstractive. La pensée ne dispose d'aucun pouvoir pour apporter une modification quelconque dans l'ordre du transcendant, et les formes de notre pensée ne peuvent influencer l'être ou l'agir de ce transcendant. Or, nous avons vu comment l'abstraction est une pure fonction de l'esprit, de sorte que son résultat — *in casu*, l'universel — est dans la même mesure une création de la pensée et non du transcendant. Au surplus, on doit remarquer encore que l'abstraction ne conduit pas toujours à cet universel commun tel que la Scolastique le conçoit. Quelquefois elle aboutit au singulier, p. ex. lorsqu'on abstrait le point de la ligne, la ligne de la surface et la surface du corps particulier. Donc l'abstraction et l'universel ne sont pas deux choses simplement convertibles (II, 236).

Geulincx déduit alors de ces observations une série d'erreurs de l'ontologie classique. L'échec total de cette ontologie dépend en grande partie de la fausse conception de l'universel. Elle est obligée de considérer à cause de cela l'être, la substance, etc. comme des réalités transcendantes. Puis, sa conception de l'universel lui empêche de voir que l'abstraction n'est qu'une modalité de notre appréhension des choses par la pensée et non quelque modalité des choses hors de la pensée. Ensuite, il se voit forcé de considérer le corps comme un concept universel acquis par la considération abstraite d'une multiplicité de corps particuliers. L'Ecole ne remarque pas que le corps particulier est plutôt abstrait du corps universel ou en d'autres mots que le corps particulier est un *corporeum*, non un *corpus* (II, 237). De la même manière les pensées particulières sont abstraites de la *mens universelle* (II, 237—239).

Donc la Scolastique est sujette à deux grandes objections: elle attribue d'abord à l'universel une valeur transcendante au lieu d'y voir une simple activité actuelle de la pensée; ensuite, elle conçoit des choses particulières comme la pensée et le corps en tant que concepts universels et abstraits (II, 240). Si l'on voulait traduire ces objections dans les termes classiques du problème des universaux, l'opinion défendue par Geulincx se rapprocherait le plus du conceptualisme, lequel à son tour se rapproche sensiblement du transcendentalisme kantien, du moins quant à son idée générale. L'universel *ante rem* n'a pas de sens pour Geulincx; l'universel *in re* constitue le véritable objet de sa critique antiscolastique; l'universel *post rem*, du moins pour autant qu'il possède une base empirique, lui est inconnu. Il ne reste donc que la solution conceptualiste du fameux problème dont on a remarqué depuis longtemps l'affinité avec le nominalisme et le criticisme.

Nous sommes en droit de nous étonner que Geulincx n'ait pas entrepris à cette occasion la critique d'un des concepts les plus fondamentaux de l'ontologie classique et qui cependant devait avoir pour lui une sérieuse importance, notamment celui de causalité. Cependant, il avait l'intention d'en traiter *in extenso* (II, 221). Il ne l'a pas fait et j'ignore totalement pourquoi. Comme il comprit plus d'une fois la causalité parmi les *modi* de l'être, il est vraisemblable qu'elle aurait reçu une solution identique à celle de la substance. Malgré cette lacune, nous distinguons aisément quel rôle positif la *Metaphysica peripatetica* va jouer dans le système de Geulincx. Cette fonction est même double: un rôle de purification et un rôle plus doctrinal. Geulincx s'y dissocie du réalisme scolastique et déblaie ainsi la route pour la *Metaphysica vera*. L'importance doctrinale consiste à mesurer à une discipline constituée telle que l'ontologie l'efficacité de son principe critique fondamental selon lequel l'entendement discursif ne connaît pas les choses en soi, mais les choses telles que la pensée les lui représente dans les formes de son activité appréhensive propre. Nos représentations intellectuelles des choses possèdent sans doute un objet, mais cet objet est purement immanent. L'erreur de l'ontologie classique ne réside pas tant dans la fausseté de ses affirmations ou dans ses contradictions internes. Elle réside en ordre principal dans le transport illégal de ces affirmations dans un ordre de réalité auquel elles ne sont pas destinées. Les relations nécessaires grâce auxquelles nos concepts forment un système de connaissances objectives, ne peuvent pas être considérées comme des relations nécessaires régnant dans la réalité transcendante. Geulincx conçoit les concepts fondamentaux de l'ontologie non comme des éléments de structure de nos objets de connaître, mais comme des catégories. L'entendement apprécie les choses, mais il le fait selon les formes de sa propre activité. Comme ces formes sont nécessaires — et cela veut dire qu'en dehors d'elles il n'y aurait pas de connaissance du tout — ces concepts nous livrent plutôt les formes *a priori* de notre connaître que des propriétés transcendantes qui passeraient telles quelles dans un entendement conçu comme un réceptacle passif. Geulincx s'arrête donc à l'idée générale d'une conception de catégories analogue à celle de Kant. Il n'en

démonte pas le mécanisme, bien sûr. Cependant, il ne faut pas oublier que Geulincx conçoit l'entendement essentiellement comme une activité, c'est-à-dire comme un pouvoir qui construit son objet lors de l'exercice de ses activités et non pas comme le dépôt d'idées innées qui se dégageraient mystérieusement, lorsque les occasions le permettraient, on ne sait comment. Il ne conçoit donc pas plus que Kant les catégories comme des idées innées. Donc la deuxième modalité du connaître, celle de l'entendement, rejoue les conclusions subjectivistes de la première, mais dans une théorie de l'entendement catégorial très voisine de la future théorie critique.

La troisième modalité du connaître a ceci de particulier qu'elle considère les choses en dehors des formes de la connaissance des sens et en dehors de celles de l'entendement. Kant retient aussi cette troisième modalité en quelque sorte sous la dénomination de *Vernunft*, laquelle applique les formes ou catégories de la seconde modalité du connaître (celle de l'entendement) en dehors des conditions de son objectivité, c'est-à-dire en dehors de l'expérience. Ce n'est pas tout-à-fait la même chose, je m'en rends bien compte, mais il y a cependant quelqu'analogie entre eux. Geulincx reconnaît dans cette troisième modalité la plus haute, la plus vraie et la plus assurée de nos connaissances. Bien qu'on soit tenté de conclure que nous allons retrouver ici la forme du connaître où Geulincx s'oppose diamétralement à Kant (et il en sera ainsi pour une très grande part), il faut cependant y regarder à deux fois.

Nous avons vu que Geulincx excepte toujours la pensée et l'étendue de nos formes intellectuelles ou, pour être plus exact, non pas des formes proprement dites, mais des objets que nous connaissons dans ses formes. Geulincx a appelé ces deux constituants fondamentaux du réel des substances et fut en cela plus fidèle à Descartes qu'à ses propres intentions. Cependant, il y a une notable différence entre saisir une chose comme substance et la saisir comme pensée ou comme étendue. Dans le premier cas, en effet, la représentation de la substance est une pure forme vide de la pensée, sans contenu positif; dans l'autre cas, la pensée et l'étendue possèdent chacun un contenu précis et nécessaire et s'élèvent donc bien au-dessus d'une forme vide. Certes, lorsque nous nous représentons une chose pensée ou une chose étendue comme substance, c'est-à-dire comme un permanent, nous revêtons cette pensée ou cette étendue de la forme intellectuelle subjective de substance et cette représentation de substance restera subjective à son tour, mais cela n'affecte pas directement la saisie de quelque chose comme pensée ou comme étendue, c'est-à-dire comme un contenu positif. De sorte que pensée et étendue, quoique représentées nécessairement dans leur pensée analytique dans les formes de l'entendement, échappent comme telles à la prise de ces formes-fonctions.

Cela prouve que nous sommes en présence, quant à la pensée et l'étendue, d'une modalité du connaître qui s'applique exclusivement à cette dualité pensée et étendue, et de ce que l'on trouve dans le prolongement direct de celles-ci. Descartes trouvait dans leur suréminente

clarté la justification de leurs représentations. Geulincx au contraire les accepte sans discussion, simplement sur la foi de Descartes. La clarté ne forme pas un stade particulier et nettement défini dans la déduction épistémologique de Geulincx où elle domine néanmoins tacitement, surtout dans le domaine intelligible. Elle affecte uniquement la connaissance nécessaire, c'est-à-dire le véritable objet de la science, capable de pousser jusqu'à l'essence des choses (I, 394, 467). Une telle science est possible pour Geulincx. Il n'y a pas de vraie science du contingent, puisque la raison d'être nous en échappe (I, 394, 440, 447). Il est temporaire et soumis au changement, alors que le nécessaire seul est immuable, parce que présente de toute éternité dans l'esprit de Dieu (II, 294). Le contingent dépend dans son existence d'un acte purement volontaire de Dieu (III, 447), sans qu'il dépende d'une nécessité antécédante de la raison divine (II, 193—194). Dans ces conditions, la raison ne peut anticiper en aucune manière sur la décision divine (II, 261, 294—295). Le nécessaire a en effet son origine dans l'intelligence, le contingent la sienne dans la volonté divine. Ces vérités ne pourront pas être par conséquent des vérités éternnelles.

Une telle connaissance nécessaire a comme particularité de porter son objectivité en elle-même. Son origine divine la place hors de la dimension subjective. Même lorsqu'elle n'a aucun rapport avec le transcendant, comme p. ex. dans le cas des connaissances mathématiques, elle porte encore son objectivité en elle-même. Cette connaissance nécessaire s'étend aux choses spirituelles qui n'ont aucun rapport avec les sens et l'expérience et au monde corporel autant que ce monde échappe à son tour aux sens et à l'expérience. L'essence mathématique du corps appartient au domaine du nécessaire. Nous aurons par conséquent deux sciences du nécessaire: la (vraie) métaphysique et les mathématiques. La vraie métaphysique comprend la *conditio humana*, Dieu, et le corps en tant qu'étendue. Geulincx ne s'est pas fait de très grands soucis au sujet de l'épistémologie de la connaissance dans l'ordre de cette métaphysique de la pensée. Il l'a traitée comme une évidence, c'est-à-dire comme un domaine dont l'intuition directe garantit suffisamment la clarté et l'évidence. Par contre, il a pris un soin beaucoup plus grand de l'examen de nos connaissances du monde corporel. Et en cela encore il est cartésien.

Interrogeons l'instrument intellectuel dont nous disposons pour pousser jusqu'à la charpente mathématique de l'essence corporelle. La *consideratio* est distincte de la vraie *cogitatio* (II, 272). Ces deux actes nous sont connus dans leur réalité par voie d'intuition immédiate. Dans la *consideratio* nous concevons deux choses isolément, même lorsqu'il est impossible de les penser l'une sans l'autre. Ainsi je considère dans un morceau de papier la surface (longueur et largeur) sans son épaisseur, bien que je ne puisse pas penser ce papier sans une épaisseur. La *cogitatio* au contraire représente une chose avec toutes ses notes ou déterminations nécessaires; la *consideratio* au contraire la représente dans l'une ou dans l'autre de ces notes, en laissant d'autres dans l'ombre. L'abstraction n'est qu'une variété de cette *consideratio*. Son rôle ou sa

fonction ne consiste pas à saisir l'universel dans le particulier comme pour l'aristotélisme scolastique, mais consiste dans une activité qui isole une partie du contenu objectif d'une chose. Abstraire est *prae-scindere*, c'est-à-dire découper ou tailler un objet dans la réalité (II, 212, 236—237, 377; III, 404—405). Or c'est par une semblable activité que le monde corporel est construit.

Ce monde corporel rationnel tel que Geulincx le reconstruit est beaucoup plus complet que celui de Descartes dans les *Méditations* ou que celui de Kant dans *l'Esthétique*. Kant ne se souciait pas plus que Descartes de descendre jusqu' aux notions mathématiques particulières dérivées de l'espace et du temps. Ils se contentèrent de ces formes générales. Geulincx développe à son tour du concept général de l'étendue toutes les notions structurelles qui constituent l'armature du monde corporel. Ces notions n'ont pas leur origine dans l'image sensible ou dans la perception du monde corporel, mais dans la *consideratio* en tant qu'acte autonome de la pensée aux prises avec le concept d'étendue. Il peut exister même une incongruence entre la représentation sensible et cette représentation rationnelle, p. ex. dans le cas des figures géométriques. Il n'y a pas de représentation sensible adéquate du cercle parfait, de la ligne droite absolument droite, etc. La représentation rationnelle d'une figure de mille côtés est très claire, alors qu'aucune image de cette figure ne saurait être adéquate. On peut même se demander s'il existe une image sensible d'une figure de mille côtés distincte d'une autre de 999 côtés et d'une troisième de 1001 côtés (III, 410—411).

La genèse de l'être mathématique du corporel ne retenait pas longtemps l'attention de Descartes. Il se contenta de nous renvoyer au caractère inné des idées. Kant d'autre part tenait l'être mathématique pour une construction schématique des données sensibles ordonnées dans l'espace et le temps. De son côté Geulincx construit l'être mathématique selon un ordre fixe de concepts intellectuels et dans une démarche intellectuelle tout aussi fixe. Geulincx ne pouvait pas encore se représenter l'à priori kantien, constructeur de l'objet sensible par voie d'opérations synthétiques. Il remarquait distinctement comment il existe entre les différents concepts physico-mathématiques dont l'ensemble constitue le monde corporel un ordre de subordination, mais aussi comment un tel ordre ne pouvait pas être fondé sur la comparaison logique de leurs contenus. L'ordre des concepts dépend alors de l'ordre dans lequel ils sont élaborés par l'esprit. L'ordre logique constitue la réplique de leur ordre génétique.

Geulincx sait, à l'instar de Descartes, par une intuition directe et immédiate que l'essence du corps est l'étendue. En effet, nous sommes en mesure d'éliminer par la pensée tout de ce corps, à l'exception de l'étendue. On se rappelle que Kant invoquera plus tard exactement le même argument que Geulincx. Celui-ci ajoute que toutes les propriétés du corps supposent l'étendue comme leur condition de possibilité. Kant n'aurait pas pu dire mieux, même s'il ne l'a pas dit *expressis verbis* dans *l'Esthétique*. Parce qu'il est étendu, le corps est un, unique et universel (II, 158—160). Les corps particuliers ne sont pas des parties ou des limitations quantitatives de ce corps universel qu'est l'étendue, mais des

modalités de ce corps (II, 173). Le corps particulier se distingue par trois dimensions construites par trois droites qui se coupent en angle droit dans le centre de l'objet et qui sont prolongées jusqu'à la surface (II, 130). Ces trois dimensions n'existent et ne peuvent être pensées qu'en ensemble (*cogitare*) (II, 171—174), mais je suis capable de les considérer à part. Considérant à part longeur et largeur, j'obtiens la surface (II, 171—172); considérant à part la longueur, j'obtiens la ligne; considérant à part dans la ligne l'avant et l'après, j'obtiens le point (II, 172). Le même corps dispose d'un certain nombre de propriétés que je puis déduire de cette nature et qui sont donc aussi nécessaire que cette nature, p. ex. que le corps universel s'étend à l'infini dans toutes les directions (II, 161—162), d'où suit l'impossibilité du vide (II, 163—167); que le corps particulier est divisible, contrairement au corps universel qui ne l'est pas (II, 167—170); qu'il est divisible à l'infini (II, 174—175); que chaque corps particulier peut être sujet de mouvements (II, 174—175) et que du mouvement résulte le temps (II, 176—177); que le mouvement n'est pas éternel (II, 178—179) et que le corps peut très bien se trouver dans un état de repos (II, 179—180); que la configuration du corps est le coefficient du repos et du mouvement (II, 180—182) et que par là le corps est impénétrable (II, 183—185).

Geulincx doit évidemment supposer que le *discursus* de la raison qui conduit à ces diverses conséquences incluses dans l'étendue est tout aussi clair et assuré que l'intuition originale de l'étendue même comme l'essence du corps. Sans cela, en effet, tout retomberait immédiatement sous le pouvoir du *nostrum dicere*. Surtout que Geulincx, quoiqu'en pensent certains de ses commentateurs, n'a guère retenu l'innéité comme son maître Descartes, mais voit toutes ces idées acquises au moyen d'actes positifs de l'esprit. Pour Descartes cependant le problème était singulièrement plus grave que pour Geulincx. Il avait étendu le doute sur la véracité des facultés mêmes. Geulincx ne les a pas mises en doute. A leur propos se pose donc un problème unique, notamment si la réalité physique transcendante correspond à ce monde créé dans ces concepts nécessaires. Le triangle certes a une réalité objective et telles propriétés nécessaires. Mais ce triangle est purement pensé et tout l'ordre mathématique consiste ainsi dans un monde purement représenté, nécessairement pensé, pensé d'une manière à priori. Mais à ce monde pensé s'oppose un monde transcendant et nous voulons savoir si ce monde pensé correspond exactement au monde transcendant ou, en d'autres mots, si notre monde à priori est aussi ce monde transcendant. Dans tout le raisonnement de Geulincx nous ne trouvons aucun élément pour répondre affirmativement à cette question. Le monde construit ainsi à priori par la pensée est un monde possible, un monde où l'esprit ne rencontre pas de contradictions, un monde absolument parfait du côté rationnel. Mais ce monde possible ne va pas au-delà de lui-même, c'est-à-dire on ne peut en déduire que le monde transcendant y corresponde. La garantie de transcendance ne se rencontre à aucun moment dans la structure rationnelle du monde mathématique. Le vrai problème épistémologique reste entier. Nous restons

toujours confiné dans la métaphysique du connaître sans passer à la métaphysique du *Ding an sich*.

Il y a autre chose. Le rôle joué par l'abstraction dans cette modalité du connaître doit évidemment éveiller notre méfiance au sujet de ce monde mathématique et rendre caduque la discursivité intellectuelle qui s'y manifeste. Toutefois, les facultés de la pensée et de la discursivité ne sont pas simplement convertibles. La pensée est plus large que l'entendement et à côté de la discursivité réflexive, il y a la conscience directe devant laquelle toute hésitation vient de tomber. Et cette conscience directe permet à Geulincx d'entreprendre une nouvelle métaphysique plus rassurante que l'autre. Une telle pensée originaire possède un objet précis, notamment l'intuition de ses propres actes comme réalité indubitable et possède un étalon tout aussi précis, la clarté du contenu objectif de ces actes. Il possède aussi un instrument de dialectique tout aussi intuitivement certain, le principe *Quid nescis quomodo fiat, id non facis*. Je suis convaincu que si Geulincx avait eu le tempérament épistémologique moderne, il se serait posé à lui-même la question de savoir si cette intuition originaire n'est pas aussi subjective que l'ontologie discursive péripatéticienne. Mais il était pour cela trop métaphysicien, trop cartésien dans le point de départ et trop janséniste dans le point d'arrivée de sa réflexion métaphysique. Le point de départ consiste dans l'acceptation confiante de la composition dualiste de l'homme — pensée et corps —; le point d'arrivée dans leur unité efficiente réalisée par l'action divine. Le type de solution formulée ainsi pour l'ordre humain devient alors la solution du problème de la réalité universelle dans toute son étendue: le moi, la matière et Dieu. Comme les articulations de cette métaphysique sont les thèmes les mieux connus de Geulincx, il suffit de fixer les rapports dans lesquels une connaissance se trouve avec la nature transcendantale de l'épistémologie geulingienne que nous avons rencontrée partout jusqu'à présent.

Le principe *Quod nescis* domine toute la dialectique. J'ai l'intuition immédiate du moi comme être pensant et de mes actes de pensée. Parmi ces actes, il y en a qui se trouvent complètement à ma portée et sous ma dépendance et d'autres qui sont indépendantes de ma volonté. Je rapporte ces derniers à une autre origine que moi-même. Je n'ai pas la moindre notion de la manière dont ces actes indépendants sont produits en moi. D'après le principe *Quod nescis* il est certain que je n'en suis pas l'auteur (II, 149), et elles doivent donc me parvenir d'un autre être qui doit posséder à son tour la conscience et la pensée comme propriétés, puisque le principe *Quod nescis* ne s'arrête pas devant lui (II, 150). Cet être spirituel d'autre part ne peut les provoquer directement, parce que, étant un être simple, il ne peut pas par lui-même expliquer leur diversité. Il doit donc se servir à cette fin de quelque chose qui possède la diversité dans sa nature. Telle est l'étendue ou le corps (II, 151). J'appelle *mon corps* celui parmi les corps par lequel les idées indépendantes de ma volonté sont éveillées (II, 154; III, 31—32). Comme étendue, le corps est un et identique et par conséquent incapable d'expliquer la diversité des idées qu'il suscite en moi. Il doit donc le faire sous la pression d'un motif

diversifiant. Or, le seul principe capable d'apporter de la diversité dans l'unité de l'étendue est le mouvement (II, 152). Donc le mouvement est dans mon corps l'origine de la diversité des pensées qui naissent indépendamment de ma volonté.

Ceci va nous conduire au seuil de la *conditio humana*. Etre homme ne veut pas dire autre chose que subir un corps et exercer de l'influence sur un corps (II, 154, 156; III, 82, 104, etc.). Par conséquent, l'homme est synergie plutôt que substance: réception passive dans la pensée des *species immanents* du corps; volonté active de mouvoir le corps (II, 187—189, 307—308, etc.). On est ainsi moi par la pensée et homme par le corps. Il est donc illusoire de croire avec la Scolastique que la pensée est la forme substantielle de l'homme (III, 517; cf. II, 161). L'homme est la *mens incorporata*. Le problème de l'origine de cette *conditio* ne doit pas nous retenir. Elle se trouve en Dieu. Et comme j'ignore comment la pensée influence le corps et vice versa, leur synergie ne vient ni de l'une ni de l'autre, mais également de Dieu. Je suis bien le spectateur, mais non l'agent de cette synergie. En examinant la pensée, je remarque qu'elle retenir. Elle se trouve en Dieu. Et comme j'ignore comment la pensée qui est sans limites en soi. Elle n'est ni infinie ni éternelle contrairement à la volonté qui est pratiquement illimitée, lorsqu'on la distingue de l'efficience.

L'examen du corps nous conduit au même résultat. Défini par intuition immédiate comme étant l'étendue même, lui aussi est du corporel plutôt que corps. Le corps ne se meut pas, mais il peut être mû et il est alors mû par quelque principe actif, la pensée. Dieu aussi y exerce la vraie causalité, car ni le corps en général, ni le corps particulier, ni la pensée particulière n'est capable de l'exercer. A cet endroit Geulincx introduit l'occasionalisme non en tant que le miracle permanent de tous les instants comme on interprète généralement sa pensée, mais en tant que préordination universelle. Les exemples qu'il invoque le prouvent (III, 227—228, 211—212, etc.) La métaphysique de Dieu prend le même chemin: Geulincx l'introduit comme l'auteur de la *conditio humana*, mais à côté de cela aussi comme l'auteur du monde corporel. Cette théologie n'offre pas un égal intérêt pour nous pour le moment.

Ce qui nous intéresse avant tout est le côté épistémologique de cette métaphysique à propos duquel Geulincx a été extraordinairement discret. Nous savons qu'il accepta l'existence de la pensée et de l'étendue comme deux objets d'intuition immédiate, de même, que le principe *Quid nescis*. Mais la *Metaphysica vera* fait figure d'un traité de métaphysique complet dont le contenu dépasse singulièrement le contenu objectif de ces intuitions immédiates initiales, pensée et étendue. Tout le reste est-il couvert au même titre par cette intuition originale? A mon avis, non, quoique Geulincx ne se soit pas prononcé personnellement là-dessus. La métaphysique entière constitue à mon avis le développement discursif de ces intuitions et ne peut se passer d'emprunter nécessairement l'appareil formel de l'entendement dans ce but. Néanmoins, contrairement aux formes pures de cette discursivité et contrairement par conséquent aux concepts formels de l'ontologie de l'Ecole, nous n'avons pas ici une dis-

cursivité vide de contenu, mais au contraire un contenu très précis et nécessaire. La métaphysique et la science mathématique se trouvent donc exactement sur le même palier: des vérités nécessaires et éternelles, présentes en nous dans l'appareil formel subjectif et acquis par des activités propres à l'esprit humain. Le formel pur de l'ontologie, nous le savons déjà, représente le *nostrum dicere*. Ce que nous obtenons dans la vraie métaphysique représente au contraire un nécessaire, mais un nécessaire qui, à l'instar des mathématiques, ne représente qu'une réalité possible. Le monde corporel, mathématique est nécessaire du point de vue intelligible, mais n'est que possible du point de vue de la transcendance. En d'autres mots, nous ne savons pas encore par la métaphysique si le monde transcendant correspond à ce monde intelligiblement nécessaire. Il en est de même pour le monde spirituel particulier et pour la *conditio humana* en général. La *Metaphysica vera* construit un monde anthropologique et spirituel tout aussi nécessaire que le monde corporel mathématique, mais du point de vue de la transcendance lui aussi n'est qu'un monde possible.

Dans le troisième degré de la connaissance, c'est-à-dire celui qui essaie de capter les choses indépendamment des formes du *nostrum dicere* sensible et intellectuel, est construite la science nécessaire du double monde consécutif à l'intuition originale et immédiate de la pensée et de l'étendue comme les deux composants des choses, sans qu'il s'impose à nous avec des garanties de transcendance. La garantie de sa pensabilité se trouve dans notre pensée même, mais la garantie de transcendance ne se trouve ni dans la pensée, ni dans l'étendue. Pensée et étendue sont des données et l'intuition ne garantit que leur caractère de données, sans nous assurer la transcendance de ces données. Par conséquent, notre tâche épistémologique n'est pas terminée et il nous faut aller plus loin.

Le quatrième degré de la connaissance est précisément celui de la transcendance. Il s'agit de savoir si notre construction de la double métaphysique, celle de l'esprit et celle du corps, a une valeur de transcendance. La vraie métaphysique intuitive a transporté l'origine de la pensée et de l'étendue en Dieu. De même, elle a rapporté à Dieu toute l'efficience de la pensée sur l'étendue, de l'étendue sur la pensée, de l'étendue sur l'étendue. Ceci constitue sans le moindre doute un commencement d'explication de la pensée, de mon corps et du monde corporel en général. Mais pour que cette explication soit complète, il nous faut encore savoir si et comment Dieu exerce cette influence absolument universelle sur la création, si et comment la volonté de Dieu a réalisé ce double monde dont l'archétype se trouvait nécessairement dans son esprit depuis toute l'éternité. Or, cette science définitive et cette sagesse suprême se heurtent selon Geulincx à deux obstacles insurmontables: à l'ineffabilité du comment de l'activité divine et à l'ineffabilité de Dieu même.

La *conditio humana* reste le grand mystère métaphysique. Je sais maintenant que Dieu est l'origine ou l'auteur de cette condition et cela peut à la rigueur expliquer l'existence de cette condition. Cependant, j'ignore comment Dieu s'y est pris pour la réaliser et l'explication de mon existence reste donc forcément incomplète et trop courte. Je sais

de science certaine que mon existence dépend de la volonté de Dieu. Or, si je puis en quelque sorte déterminer le contenu de la raison de Dieu au moyen des vérités éternelles et nécessaires, je suis tout-à-fait incapable de déterminer et de prévoir quelles vérités éternelles et nécessaires Dieu a voulu appeler à l'existence. Les volontés de Dieu sont imprévisibles pour le *lumen naturale*. Dès lors, l'ignorance du pourquoi et du comment de mon existence ne sera pas uniquement une ignorance de fait, que je puis espérer pouvoir corriger ou compléter un jour. C'est une ignorance de droit, invincible, insurmontable.

Je sais maintenant de science certaine que c'est Dieu qui, moyennant le corps, imprime en moi les pensées, que Dieu est à l'origine du mouvement corporel, que Dieu est la seule efficience véritable dont l'ensemble de la création n'offre que la vaste occasion préordonnée. Je sais par là que je ne suis explicable et que je ne serai plus un mystère pour moi-même et que le monde en général ne sera plus un mystère que lorsque je transporte toute l'explication en Dieu, puisque je ne la trouve ni en moi, ni dans le monde. Cette nouvelle lumière est-elle suffisante comme explication? Non, je ne tiendrais pareille explication pour suffisante et parfaite que lorsque je pourrai savoir comment Dieu provoque en moi des pensées et comment il réalise les relations entre la pensée et le corps et entre les corps respectivement. Or, c'est ce dont je ne puis me rendre compte par la seule transposition de tout cela en Dieu, car il faudrait encore que de l'une ou de l'autre manière je parvienne à lire en Dieu ce comment, qui contient la clef de la transcendance. Malebranche a cru que l'homme parvient à lire ce comment en Dieu. Geulincx de son côté ne le croit pas.

Cette ignorance du comment, Geulincx l'appelle l'ineffabilité. Quelque chose est ineffable, lisons-nous chez lui, lorsque son existence est intelligible, mais lorsque son comment ne l'est pas (III, 83). L'ineffabilité ne concerne donc jamais la substance, mais toujours la modalité de quelque chose. En effet, si l'ineffabilité se rapportait à la substance, elle coïnciderait avec le non-être. Il y a, même dans l'ordre simplement naturel, quantité de choses dont nous connaissons l'existence, mais dont nous ignorons le mode. Nous savons par exemple que l'aimant attire le fer, mais nous ignorons complètement comment il le fait. Il est cependant préférable de parler dans l'ordre physique *d'ineffatum* au lieu *d'ineffabile*, parce que nous nourrissons le secret espoir de percer un jour le mystère. Contrairement à cela, il n'existe de vraie ineffabilité que lorsque nous avons conscience que notre ignorance est invincible, nécessaire et définitive.

Or, tel est le cas pour nous en ce moment. Je sais que Dieu exerce toutes les causalités dans l'univers, que c'est lui qui, tout particulièrement, éveille en moi mes pensées au moyen des mouvements du corps, parce que j'ai conscience de n'être qu'un *quid mentis*, c'est-à-dire une pensée limitée et imparfaite qui ne peut pénétrer les déterminations et les voies d'une pensée parfaite. Il est inhérent à l'imparfait de ne pas saisir le comment du parfait. Ainsi je resterai éternellement ignorant des décisions divines. La volonté de Dieu est à l'origine des existences, son

intelligence à celle des essences. Or, les décisions de la volonté sont contingentes, c'est-à-dire dépendant de la liberté absolue de Dieu. Il peut appeler ou non appeler à l'existence des essences déterminées. Or les choses appelées à l'existence sont ce que nous appelons le transcendant par rapport au connaître.

A quoi aboutit finalement ce raisonnement? Il est évident que Dieu est la transcendance même et comme être suprême et comme *paternitas*, c'est-à-dire comme origine et causalité universelles. Il constitue non seulement la garantie, mais aussi le fondement même de notre connaissance. Mais comme Dieu est ineffable, c'est-à-dire comme j'ignore le *quomodo* de l'action divine, Dieu fonctionne comme le fondement ou comme la limite rationnelle de notre connaître. La transcendance du connaître est une donnée nécessaire de la métaphysique du connaître, mais nous sommes incapables de l'aborder rationnellement. Rationnellement, la connaissance n'aborde que le transcendental, c'est-à-dire, elle ne pousse pas jusqu'à l'*An sich*. Elle se réfère toujours au *quoad nos*.

La transcendance comme base et limite irrationnelle étant sauve, nous n'avons plus qu'à tirer les conclusions de tout ce qui précède. Nous sommes obligés de reconnaître l'existence d'un transcendant divin et lui attribuer un rôle décisif dans notre connaître, mais comme le *quomodo* de ce rôle reste mystérieux à jamais, la réflexion épistémologique doit se retirer dans ses propres facultés, dès qu'il faut considérer le contenu objectif de notre connaître ou, en d'autres mots, aussi loin que la rationalité se fait valoir. La conscience d'indépendance du moi qui accompagne d'innombrables connaissances n'est pas un témoignage suffisant pour la transcendance de ce qui est représenté en elles. Elle prouve bien qu'elles ont une transcendance, notamment Dieu, pour origine de leur existence comme connaissance, mais non dans leur contenu représenté. Notre faculté de connaître est essentiellement une dynamique qui est caractérisée par des formes fonctionnelles déterminées et ces formes constituent les formes selon lesquelles je constitue les données diverses en objets. Nous n'appréhendons donc pas les choses dans les formes particulières de leur être propre, mais dans les formes de notre appareil cognitif.

Il est évident que, dans ces conditions, il manque à notre conscience la relation directe avec la transcendance; il n'y a plus que du transcendental. Les choses se muent en objets de connaissance ou en sujets de jugements et leurs modalités en prédictats. Dans les deux cas, ils sont les résultats du *nostrum dicere*. Alors un double devoir se présente à nous. En premier lieu, nous devons nous garder de croire que l'*An sich* existe nécessairement pareil à l'objet qui se présente à nos sens et à notre entendement et nous avons en outre un deuxième devoir de croire que cet *An sich* est inconnaisable pour nous. Geulincx nous l'a dit un peu solennellement dans le texte cité au début de cette étude. C'est une grande imperfection pour nous, dit-il, mais il y a en nous quelque chose de divin qui nous avertit constamment que la chose ne peut pas être telle que nous l'appréhendons dans et selon les formes de notre appréhension et en cela consiste la suprême sagesse de l'épistémologue. Ces modes de pensée fonctionnent chez Geulincx à l'instar des catégories kantiennes: elles con-

stituent l'objet de la connaissance; elles fonctionnent comme des formes à priori de la constitution de nos objets. La connaissance du transcendant est par conséquent impossible pour l'homme et reste l'apanage de Dieu. Ce quatrième degré du connaître a donc une simple valeur théorique pour nous: c'est le degré divin auquel nous aspirons vainement.

Cette *docta ignorantia* du transcendant, est-ce absolument le dernier mot de l'épistémologie geulincienne? Non. Il était trop chrétien, trop augustinien pour qu'il en fut ainsi. L'ineffabilité n'est pas le tout dernier mot. Elle résulte de la *conditio humana* présente. Or, celle-ci n'est pas une condition humaine tellement nécessaire qu'une autre aurait été impossible ou qu'une autre serait purement impensable. Elle est actuelle grâce à une libre détermination de la volonté de Dieu. Dès lors rien ne s'oppose à ce que Dieu ait pu nous communiquer des choses dont l'intelligence dépasse le pouvoir des facultés qui composent la *conditio humana* actuelle, à condition bien entendu, qu'il ait voulu le faire. Cette communication s'appelle alors la Révélation. Elle consiste dans la communication par Dieu de vérités que la pensée naturelle ne saurait jamais appréhender par ses propres moyens. Geulincx parle de propos délibéré d'apprehension, car il distingue appréhender et comprendre. Ce que nous ne comprenons pas ne dépasse pas ipso facto la puissance de nos facultés naturelles. Nous ne comprenons pas Dieu, p. ex. dans les profondeurs de son infinité, mais néanmoins la révélation n'est pas nécessaire pour m'assurer de mon existence et de son essence. L'impossibilité d'appréhender concerne une chose non seulement *quoad modum*, mais aussi *quoad substantiam*. Ainsi notre condition humaine est connaisable par voie naturelle *quoad substantiam*, encore qu'elle soit incompréhensible et ineffable *quoad modum*. Mais l'Incarnation p. ex. est inconnaissable *quoad substantiam* pour le *lumen naturale* (III, 385—386). Dans un domaine restreint, l'homme pénètre dans un monde qui dépasse sa condition. Dieu aurait certes pu donner à l'homme une forme de pensée qui lui aurait permis l'accès dans le domaine du transcendant. Il ne l'a pas fait, mais comme ici la décision est un acte arbitraire de sa volonté libre, il est inutile de demander pourquoi il ne l'a pas fait. Car le fait de nous avoir donné une pensée qui n'a pas d'accès au transcendant correspond exactement à nous avoir revêtu de la *conditio humana* actuelle et du pourquoi de notre condition actuelle. Et de cela, il n'y a pas de science.

La richesse de Geulincx ne se trouve pas selon moi dans cette métaphysique originale qu'il a déduite de Descartes et encore moins dans l'occasionalisme par lequel il est entré dans l'histoire. Elle se manifeste surtout *a parte ante* dans les approfondissements qu'il a fait subir à la pensée cartésienne et *a parte post* dans les multiples anticipations de futures doctrines et positions qu'il a semées un peu partout dans sa métaphysique. Descartes, métaphysicien malgré lui, ne demandait à la philosophie qu'un concept de la matière et la garantie de sa réalisation dans le monde externe, physique. Geulincx, métaphysicien d'instinct et d'intention, demandait à la philosophie une explication de la *conditio humana* et reprenait en quelque sorte les problèmes là où Descartes les

avait abandonnés. Quant aux anticipations, il suffira de citer parmi beaucoup d'autres l'idée d'une logique pure de l'affirmation, libre de tout immixtion métaphysique, une théorie de l'abstraction qui lui permit d'expliquer la genèse logique de nos concepts mathématiques, une analyse du parallélisme psycho-physique qui anticipe distinctement sur la critique de la causalité par Hume, une exposition de la connaissance qui nous donne un avant-goût du transcendentalisme kantien, une transposition des catégories en formes de pensée, et enfin la conception de la pensée en tant qu'acte, ce qui rapproche Geulincx de l'actualisme de Fichte et qui m'a permis de le présenter à une autre occasion comme un ancêtre de l'actualisme métaphysique et historiciste contemporain. D'un point de vue purement philosophique, ces approfondissements et anticipations doivent assurer à Geulincx une place plus considérable dans la philosophie moderne que celle qu'on lui a réservée jusqu'à présent.

Du point de vue de l'histoire des idées, son importance n'est pas moins considérable, mais il faut la chercher dans un tout autre domaine. La pensée de Geulincx est la première manifestation systématique d'une philosophie de l'impuissance humaine. La Réforme, surtout, dans sa forme Calviniste, nous en avait déjà donné la théologie et le jansénisme auquel je préfère rattacher Geulincx n'est en somme, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut, qu'un calvinisme à l'usage de catholiques romains. L'ancêtre commun à l'un et à l'autre est Saint Augustin. Désormais, l'impuissance de l'homme à faire son salut et la nécessité de tout attendre de la grâce divine a trouvé chez lui un pendant philosophique dans une métaphysique qui enlève à l'homme et aux choses toute causalité authentique pour la restituer à Dieu et qui fait de Dieu, de la condition humaine et du transcendant en général des mystères impénétrables pour la pensée de la créature. Geulincx a élaboré une position philosophique adéquate à ce classicisme français secoué par la vague religieuse et si étrangement ballotté dans nombre de ses esprits éminents entre la rationalité de surface et le mysticisme de fond.

Du point de vue de l'épistémologie dans son évolution historique, Geulincx marque une date en ce sens que, pour la première fois dans la pensée moderne, le catégorialisme transcendental a fait son apparition et a trouvé une franche expression. Et une expression qui ne consiste plus comme chez Bacon ou chez Malebranche, en un texte fortuit, occasionnel et sans portée ni conséquences vérifiables, mais dans une thèse mûrement réfléchie et dans une doctrine pleinement articulée. Lorsqu'on compare *l'Art de penser* ou le cartésien Régis à Geulincx, l'originalité du dernier éclate au grand jour. Certes, en jugeant de ces choses rétrospectivement avec notre conscience épistémologique du XXe siècle nous sommes encore loin du transcendentalisme du futur criticisme et il y a des parties chez Geulincx qui, malgré tout, ne réussissent pas à nous satisfaire pleinement. Je ne cite qu'un seul exemple, notamment la reconstruction du monde mathématique en présence duquel il est permis de se demander si Geulincx en a vraiment saisi toute la portée sérieuse. Puis, le mécanisme de ce catégorialisme fait défaut. En fait, on ne peut se défaire de l'impression que Geulincx n'a en vue qu'un problème unique: la transcendance du connaî-

tre. Il l'a résolu par la négative, corigeant ainsi le cartésianisme par le jansénisme. Cette attitude négative à propos du problème de la transcendance commande l'examen de la connaissance scientifique tout entière et sa déviation vers le *nostrum dicere*; Ce *nostrum dicere* signifie que les formes dans lesquelles nous organisons la représentation de l'être sont en réalité des fonctions subjectives du connaître et que, par conséquent, notre science est une construction subjective. Bien entendu, cette construction est une construction générique. Elle n'est pas relative à la pensée individuelle de chaque sujet concret, mais elle est relative à la pensée «humaine» en général, comparable à ce *Bewußtsein überhaupt* qui joue un rôle primordial dans les déductions transcendantales kantiennes. Pour n'avoir pas approfondi le *quomodo* du transcendental, l'épistémologie geulingienne tourne court par rapport à l'avenir. Mais par l'approfondissement systématique de l'ontologie scolastique et de la mathématique cartésienne, il a bien mérité du passé. Il n'appartient pas à l'histoire de regretter. Il lui appartient seulement de constater.

CATEGORIES

by W. H. Walsh, Oxford

It has often been assumed that, apart from the relatively unimportant case of the violation of grammatical rules, there are only two ways in which a man can talk nonsense:

- a) by saying something which patently conflicts with the well-attested findings of some recognised discipline or with what would be unquestionably accepted by common sense. This might be called material nonsense;
- b) by breaking rules of logic and so producing statements which are logically impossible. Statements of this kind (the simplest examples would answer to the logical schema "p.-p.") might be said to be formally nonsensical.

I want to show that there are important cases of what we should all recognise to be nonsense which are omitted in this dichotomy. And I want to connect these cases with the investigations certain philosophers have conducted into categories, producing thereby (as I hope) a clearer account than these philosophers have themselves given of the function and status of categorial concepts and of what differentiates them from other concepts. Briefly, my thesis is that categorial concepts serve to mark off, at a basic level, what makes sense from what makes nonsense, and in so doing provide a framework inside which the construction of empirical concepts must proceed. This way of putting the matter has the advantage of making immediately apparent the difference in logical type between categories and the empirical concepts which can be said, in a sense, to fall under them, and so obviates a persistent misunderstanding according to which the former are taken as merely bigger and better versions of the latter, designating more fundamental characteristics and known in some superior way.

I hope to show further that the thesis that there are categories, and even that there must be some concepts of this nature, carries with it no unwelcome consequences of the rationalist type. It certainly implies a limitation on the range of empirical possibilities, but this limitation is not necessarily fixed and unchanging. The bounds of categorial sense and nonsense may even shift as empirical knowledge accumulates, though the way in which this happens will need careful scrutiny if the special status of categorial principles is to be preserved.

Let me begin by giving a couple of examples.

1) I am being driven by a friend in a motor-car when, without warning, the engine stops and the car comes to a standstill. I ask my friend what

has happened. He replies that the car has stopped for no reason at all. I laugh politely at what I take to be his joke and wait for an explanation or for some activity on my friend's part to discover what has gone wrong; instead, he remains in his seat and neither says nor does anything more. Trying not to appear impolite, I presently ask my friend whether he knows much about motor-cars, the implication being that his failure to look for the cause of the breakdown must be explained by his just not knowing how to set about the job. He takes my point at once and tells me that it is not a question of knowledge or ignorance; there just was no reason for the stoppage. Puzzled, I ask him whether he means that it was a miracle, brought about by the intervention of what 18th-century writers called a "particular providence". Being philosophically sophisticated, he replies that to explain something as being due to an act of God is to give a reason, though not a natural reason, whereas what he said was that there was no reason for what occurred. At this point I lose my temper and tell him not to talk nonsense, for (I say) "Things just don't happen for no reason at all".

2) A calls on B at an awkward moment when B has dropped his collar stud and cannot find it. "I had it in my hand a minute ago", he tells his friend, "so it can't be far off". The search goes on for some time without success, until A suddenly asks B what makes him think the stud is there to be found. Controlling himself, B explains that he had the stud in his hand and was trying to do up his collar when it slipped from his fingers; that there are no holes in the floor; that the windows of the room are unusually high; and that if the stud had come to pieces he must certainly have come across some bit of it after looking for so long. "Ah", says A, "but have you considered the possibility that it may have vanished without trace?" "Vanished without trace?", asks B; "do you mean turned into gaseous form, gone off like a puff of smoke or something of that sort? Collar-studs don't do things like that". "No, that isn't what I mean", A assures him gravely; "I mean literally vanished without trace, passed clean out of existence". Words fail B at this point, but it is clear from the look he gives his friend that he takes him either to be making an ill-timed joke or to be talking downright nonsense, a proceeding which only his being a philosopher will excuse.

What sort of nonsense is talked by someone who asserts seriously that events sometimes happen for no reason at all or that things sometimes vanish without trace, passing clean out of existence?

Is it *formal* nonsense as defined above? There is a very strong temptation for philosophers to say that it is, for the contradictions of the statements in question are often formulated in terms of necessity ("There *must* always be a reason for whatever occurs", "Things just *cannot* vanish without trace"), and it is very common to identify necessary with analytic statements. Some philosophers, indeed, make the identification a matter of definition; they hold that the only necessary statements entitled to the description are those whose truth depends on logical considerations. Of this dogma no more need be said now than that the statements with which we are concerned seem *prima facie* to count against it, for there is nothing

logically impossible in the notion of an event happening for no reason at all or of a thing vanishing without trace and passing clean out of existence. Of course we could, if we chose, make it a matter of definition that nothing should be *called* an event unless we believed it happened for a reason, and similarly in the other case; but it should be plain that this subterfuge will not solve the problem. There is an important difference between saying "There are no events which happen for no reason at all" and saying "There are no 'events' which happen for no reason at all". What we decide to call things makes no difference to what happens in the world.

Is then to make the statements in question to talk nonsense in the *material* sense? To many philosophers this would seem the only possible thing to say, once the thesis that it was formal nonsense had been considered and rejected. Yet it is at least clear that if I say, for instance, that things may perfectly well sometimes go clean out of existence, vanishing without trace, I do not talk nonsense of the ordinary material sort. A man talks nonsense in the material sense, normally, if he fails to take account, or asserts the contradictory, of some obvious and well-established fact, or of some well-attested piece of theory; as for example if I say that you can put a kettle on the gas-stove, light the gas and find after ten minutes that the water has not changed its temperature. We know perfectly well, as a matter of common experience, that this is not how kettles behave when placed on lighted gas-stoves, and the politest thing we can say of someone who thinks that it is that he has got his facts wrong. But in the examples given above mistakes of fact did not enter into the question. When my friend asserted that the car had stopped for no reason at all he was not putting forward an empirical hypothesis to the effect that this or that suggested explanation was false; he was asserting that there just was no explanation. It is true that if somebody said this sort of thing in real life he would be taken as asserting either that he did not know the explanation or that none of the obvious explanations for this kind of happening would fit; but this is only because we should be unwilling to take him at his word. It would not be flattering to the man to suppose that he was talking such nonsense.

This point can perhaps be made clearer if we turn our attention to the other example about a thing vanishing without trace. Of course there is a sense in which we regard it as perfectly sensible to say of something that it vanished without trace. Buildings or features of the landscape can be obliterated without trace by a hurricane or the dropping of an atomic bomb; if fortunately few of us have personal experience of events of this sort, we know perfectly well that they occur. But of course we also know that the expression "vanished without trace" is used somewhat loosely on these occasions, or rather is used with certain unspoken reservations in mind. When the team of scientists responsible for an atom-bomb experiment reports to its government that all the buildings on the island where the experiment took place vanished without trace, it is not meant that there is no answer to the question "What became of them?". They along with many other solid-looking objects were vapo-

rised by the heat of the explosion and scattered to the four winds. But buildings which vaporise and scatter to the four winds do not vanish without trace in an unqualified sense of the term; they merely leave no trace in an unqualified sense. That particular bit of matter might have B in my example was that the collar-stud might have vanished without trace in an unqualified sense. That particular bit of matter might have gone clean out of existence, leaving no trace of itself in solid, liquid or gaseous form. If that had happened it would not be sense to ask the question what became of it, and this is what gives interest to the example for our purposes.

Hume in his essay on Miracles mentions the case of an "Indian" prince who refused to believe that water turned into ice in conditions of great cold (*Enquiry*, pp. 113—4, ed. Selby-Bigge). The position of someone who is incredulous about the report that solid buildings disappeared without trace when an atomic bomb was dropped is similar to that of this prince. Both have to learn that the boundaries of empirical possibility are not to be measured by any particular man's stock of empirical knowledge. Surprising as it may be, water turns into a solid in one set of circumstances and buildings vaporise in another. But however odd these events may seem to the unsophisticated, it would be even odder if water or buildings had vanished without trace, in the sense of having been not transmuted but annihilated. In fact, it would be another species of oddity altogether.

Doubts about the applicability on given occasions of questions like "What was the reason for this?" and "What became of that?" are not material doubts in the sense in which a doubt whether water will solidify if cooled is material. It is not facts or supposed facts which are challenged by such a doubt, but rather what I must call the framework of facts. The statements that nothing happens except for a reason and that nothing vanishes without trace in the unqualified sense of the phrase are, with the concepts which underlie them, of a higher logical order than are empirical statements and concepts; it is in terms of them that we present our empirical knowledge¹⁾. That is why any attempt to question them is felt to be far more serious than an attempt to question even a well-attested empirical truth. To discover that a statement we had believed to be materially true is false may come as a profound shock; but the shock is nothing like so great as would be that of discovering that there were events which occurred for no reason or things that went

¹⁾ This point seems to have escaped many critics. For an interesting recent instance see Mr. G. J. Warnock's essay "Every event has a cause" in *Essays in Logic and Language*, Second Series, ed. A. G. N. Flew, pp. 95 ff. Warnock argues that the statement that every event has a cause, while not analytic, is empty of significance because it is of such a general character that there are no circumstances in which we should be justified in regarding it as false. To say that statements of this kind cannot be falsified is only to recognise that they are of a different logical character from everyday factual statements; but to go on and draw the conclusion that they are empty of significance is certainly not justified, for, as my examples show, we know very well what it would be like for such principles not to hold.

clean out of existence. Fortunately, we are not willing to let ourselves be readily exposed to the latter kind of shock: when the suggestion is made that we might here be in error, our instinct, as the examples show, is to repudiate it as absurd. And this reaction is a sound one, in so far as the statements in question serve to indicate bounds within which we can talk sense about the world. To ask whether it is sensible to observe what, in effect, functions as a rule for talking sensibly is not, on the face of it, a very sensible proceeding.

An alternative way of expressing what has just been said is this. If we were asked to write down as full a list as possible of true empirical statements, we should not (or ought not to) include the statements that nothing happens except for a reason and that nothing vanishes without trace in the sense of passing clean out of existence. These statements are rather presuppositions of empirical truths than empirical truths themselves. What is more (and this point is crucial), they are presuppositions of a very unusual kind. As Collingwood²⁾ made clear, every question has presuppositions in so far as asking the question implies (in the everyday, as opposed to the logician's, sense of the term) that something is true. Thus if I ask what is the name of the French Prime Minister I imply that someone is French Prime Minister. But most implications of this kind can be made the subject of further enquiry: we can ask, e. g., whether it is in fact true that there is a Prime Minister of France. Presuppositions of this sort, which are themselves answers to further questions, are called by Collingwood "relative presuppositions". The distinguishing mark of such presuppositions as that which underlay my question to my friend when the motor-car broke down, that there must be some reason for whatever happens, is that we cannot sensibly make them the subject of further questioning. There is no process by which we can establish them, comparable to the process by which we establish that there is (or is not) a Prime Minister of France. Hence, as Collingwood said, they are not "relative" but "absolute" presuppositions.

We need some convenient name for the class of statements of which the two statements in my examples are instances. Following Kant, I propose to call them "categorial principles" and the concepts which underlie them "categories". And I shall say that the man who disregards or questions categorial principles is talking categorial nonsense.

My argument so far has been an argument from fact. I have taken it as true that, if someone suggests that something might happen without any reason for its happening, or that a thing might pass clean out of existence, vanishing without trace, the suggestion will be dismissed as nonsense. Examining the logical character of such assertions, I conclude that the nonsense in question is of a special kind. Now the question might be raised whether it is not only true that we can find statements which indicate the bounds of sense in the way in which I have said categorial principles do, but further that there must be statements

²⁾ R. G. Collingwood: An Essay on Metaphysics, pp. 21 ff. (Oxford, 1940).

of this kind. To put the question in terms which will perhaps make it more familiar, was Kant right in holding not only that *a priori* concepts function in human experience but further that they must do so — that there would be no such thing as experience unless they did?

I propose to examine two arguments for what might be called the indispensability of categorial concepts and principles. The first is Kant's own argument in the Transcendental Deduction. Broadly, Kant may be taken as claiming that we could not have coherent experience without *a priori* concepts. Unity of consciousness is the ultimate prerequisite of experience; without it I could not say of my various experiences that they are all mine. Whatever falls within my experience must be capable of being connected with my other experiences; anything which fails to satisfy this condition could not be experience for me, or I should have, as Kant puts it in a striking phrase (B 134), "as many-coloured and diverse a self as I have representations". Hence whatever is necessary to unitary consciousness is a necessary condition of experience, and the categories are so necessary.

The sting of this argument is in its tail, and the difficulty is to see why the tail is needed. Would it not be possible to grant all Kant's main points without committing oneself to any assertion about *a priori* concepts? It is certainly true that unity of consciousness is a prerequisite of our having experiences. It is true again that, for unity of consciousness to obtain, it must be possible to connect diverse experiences together. If experiences are to be connected we must be able to bring them under concepts, i. e. to discover features which they or sets of them have in common with other experiences or sets of experience. But the concepts in question could perfectly well be, for all that has been shown to the contrary, *empirical* concepts. If I am to make something of a new experience and integrate it with my previous experiences it is enough that I should be able to bring it under some concept or other. Provided that I can pick out from it features of any kind which resemble what has fallen within my experience already, I shall be in a position to describe it in general terms and so to find it significant. In these conditions coherence of experience will be assured.

Yet Kant himself would not accept this conclusion. "Unity of consciousness according to empirical concepts", he wrote in the first edition version of the Deduction (A 111),

"would be altogether accidental, if these latter were not based on a transcendental ground of unity. Otherwise it would be possible for appearances to crowd in upon the soul, and yet to be such as would never allow of experience. Since connection in accordance with universal and necessary laws would be lacking, all relation of knowledge to objects would fall away. The appearances might, indeed, constitute intuition without thought, but not knowledge; and consequently would be for us as good as nothing."

This argument is largely a repetition of that we have considered already, but there is one new point: that unless we connected our experiences according to "universal and necessary laws" (i. e., according to

categorial principles), "all relation of knowledge to objects would fall away". Without the categories there would be no such thing as objective knowledge. Behind this assertion lies Kant's conviction that we can distinguish between objective and subjective elements in our experience, items which have intersubjective validity and items which are purely private and personal, only if we define the objective as the regular and orderly, in contrast to the subjective which is arbitrary and irregular. The objective is what happens in accordance with rules. But the difficulty here, as before, is to know why it is necessary to bring in a reference to *a priori* rules. For the purposes of Kant's argument it would be enough that we should be able to bring our experiences under empirical rules in order to have objective knowledge of them. It is true that we could not make do with rules of any kind: if intersubjective discourse is to be possible our rules must be both consistently applied and acceptable to other people. There must in short be generally recognised criteria for accepting or rejecting them. But there seems to be no reason why such criteria should necessarily be identified with categorial principles.

I suspect that Kant may sometimes have thought (e. g., in his remarks about affinity in the first edition) that by bringing in the categories he could guarantee that appearances would stand under rules, and so answer Hume's scepticism by solving the problem of induction. If that was at any time his view (it clearly was not when he wrote the Appendix to the Dialectic), he was sadly mistaken: no amount of tightening up of the human conceptual apparatus will guarantee that whatever we experience must be such that it can be brought under concepts. Perhaps again he moved illegitimately from "The objective must be thought of as what happens according to rules" to "The objective is what happens according to necessary rules"³⁾, a move to which he would in any case be inclined thanks to his belief that such rules were to be found in Newtonian physics, which for him was the prototype of objective knowledge. But however we explain this part of Kant's doctrine, it seems impossible to justify it. It should be made clear, however, that in saying that Kant was wrong in his general argument we are not committed to criticism of his detailed conclusions. He may have been perfectly correct in recognising the functioning of particular categorial principles, even though his case for the indispensability of such principles was unsuccessful. For my part I think he was: as should be obvious, the two categorial principles adduced above are only popular versions of Kant's principles of causality and substance, and if I were asked to produce further instances I should think first of Kant's other principles of the understanding ("No quality can be present except in a determinate degree" would be a good candidate). But this admission has no bearing on the main point under consideration.

Can an alternative way be found of showing that there must be categorial principles? What is in effect an alternative argument was developed

³⁾ Compare the shift (e. g., A 116—8) from "Synthetic unity of consciousness is an *a priori* condition of experience" to "A *priori* synthesis is a necessary condition of experience".

by Collingwood in his *Essay on Metaphysics*. We have already stated some part of it in explaining his terminology of absolute and relative presuppositions, but the whole case can be put quite briefly.

The activity of asking questions, Collingwood held, is logically prior to that of making statements. We must enquire before we assert or deny, and hence every statement can be looked at as an answer to a possible question. Now questions, as we saw, each carry with them certain implications: one asks a question on the basis of a certain presupposition or of certain presuppositions. Most of these implications or presuppositions can in turn become the subject of further enquiry: we can devise further questions to which they are true or false answers. But because questioning precedes stating, there must always be some presuppositions which do not themselves become the subject of further enquiry, but are merely supposed or taken for granted. These are what Collingwood called "absolute presuppositions", and are identical with our categorial principles.

Formally this argument, which I myself regard as valid, establishes precisely what Kant tried and failed to establish in the Deduction: in Kant's language, that there must be categories. But Kant, no doubt because of the way in which he argued, took this conclusion to mean not merely that some of our concepts must be a priori, but further that there must be a fixed set of a priori concepts conditioning experience. The importance of substituting Collingwood's argument for Kant's (and incidentally the importance of showing that Kant's own argument is unsatisfactory) is to make clear that no such inference is justified. It is one thing to hold that there must be a level of categorial sense and nonsense, another to think that the bounds of categorial sense have been finally and irrevocably drawn. Collingwood's argument, at any rate, will certainly not justify this bolder conclusion. All that Collingwood established was that, at any given time, it is logically necessary that there should be presuppositions which are absolute for any particular enquirer. It does not follow from this that such presuppositions will remain constant or be shared by different enquirers, much less that they will be common to all men and fixed for all time. As a matter of fact it happens that categorial principles are widely shared and relatively constant; the case for their variability has been overstated by sceptically-minded philosophers, as has the parallel case for the variability of moral principles. But this is a contingent, not a necessary, fact. There is nothing to prevent me from giving up a presupposition which I now accept as absolute, or even from making it the subject of further enquiry if I can devise some means for doing this; though in each case it will be true that I shall be getting rid of one presupposition only to adopt another. To be free of presuppositions altogether is alone what is impossible.

What I have tried to show is that it is possible to accept the thesis that there are categories, and even that there must be categories, without committing oneself to consequences which are repugnant to all empirically-minded persons. Certainly the fact that we hold some things to be categorial nonsense implies a limitation on the range of empirical possibilities; it means, as my examples showed, that there are some possibili-

ties which we refuse to entertain. But this is a less damaging admission than may at first appear. For it is not the case, as Kant thought it was, that we are provided with a permanent set of blinkers (part of the furniture of the mind, as it were) through which to contemplate the world. We build our empirical conceptual structures inside a priori frameworks, but the frameworks are not wholly static. We could change them, in whole or in part, and perhaps there are times when we do. It may even be that our attitude towards them is influenced by the nature of the material we meet with in experience.

Perhaps I may conclude this sketch with a brief discussion of this last point. A critic might argue that, in admitting that categorial principles are not fixed for all time, I have jeopardised their distinctive character. For if categorial principles are liable to change, it looks as if we have to say either that they are adopted and abandoned arbitrarily, or that they change with the progress of empirical knowledge. In the latter case, those categorial principles would be in force at any one time which seemed at that time to fit the facts best. Now of these alternatives it is scarcely possible to take the first seriously, and we are then, it would appear, driven back on the second. But since on that view our attitude to categorial principles depends on our empirical knowledge, it looks as if these principles are only empirical hypotheses of a very high order. If so, what becomes of the distinction between categorial and material nonsense which I have tried to draw?

That categorial principles should be adopted and abandoned arbitrarily, as a result of nothing more than changes in fashion, is, I agree, incredible; to say nothing more, it would be hard to see how to account for their relative stability if this view were taken of them. Nor could it be asserted with any plausibility that our attitude to such principles is quite unaffected by the progress of empirical knowledge; to give a familiar instance, our attitude to the principle that nothing happens except for a reason may well be affected in the long run by developments in quantum physics. Yet it does not follow that categorial principles are only empirical hypotheses of a very high order. Every empirical hypothesis must be such that it can at least be falsified; there must be possible evidence which would definitively count against it. But it is a property of categorial principles, as we have seen, that they cannot be falsified in this way; functioning as they do as rules, there is no evidence which can definitively count against them. If a man wants to stick to such a principle, he will be logically justified in doing so no matter what happens. How then do changes in empirical knowledge affect our attitude to categorial principles? Perhaps in this way. As empirical knowledge accumulates, we find that principles which we used to apply with ease become increasingly difficult to apply; we are confronted increasingly with situations to which they are inappropriate. We tend in these circumstances to drop categorial principles, not as having been shown to be false, but as having proved inapplicable. It is much as with a legal enactment which drops out of use not because it is repealed but because the circumstances for its application no longer obtain.

Perhaps the best analogy here is with moral principles. A Utilitarian might argue that moral principles must either be regarded as the product of caprice, or must be seen as reflecting social needs. The first alternative being impossible, the moral and the socially useful coincide, moral precepts expressing the most general rules of social utility. Now it is certainly true that the question whether a practice is socially useful has a bearing on our attitude towards it, and again that we tend to feel uneasy about moral principles when we see their adoption leading to results which are socially inexpedient. But the relation between morality and social utility is by no means so simple as this theory suggests. We sometimes stick to our principles even when doing so produces awkward results, not only for us personally, but for the community to which we belong as well (compare, for instance, the Roman Catholic attitude to contraception). We certainly do not automatically give them up in the face of socially unfavourable results. Yet the pressure of "the facts", here as in the instance of categorial principles, is steady, and the likelihood is that in the long run it will make itself felt. But when it does we do not declare that our former moral principles were mistaken; we drop them quietly as inapplicable, and turn to others which have a closer bearing on the actual state of affairs.

It may be useful by way of appendix to say something on the relation of the category-investigations I have been discussing to other enquiries which have gone, or go, by the same name. Mention of categories and category-mistakes has been frequent in British philosophical circles in recent years, thanks largely to the work of Professor Gilbert Ryle⁴), but it is not obvious what the contributions of Ryle and others have to do with the Kantian, or semi-Kantian, enquiries conducted above. I think myself that there is a connection, though not a very close one.

Ryle's investigations derive in essentials from the Aristotelian doctrine of categories. This doctrine has been variously interpreted; Ryle takes it as offering a catalogue of the fundamentally different kinds of term which can figure in simple propositions. Some terms signify Substances, others Qualities, others Relations, and so on. Aristotle may have arrived at this classification, Ryle very plausibly suggests, by considering the various irreducibly different types of question which can be asked about any particular. Thus we have: What is it? (*οὐσία*); What-like is it? (*ποιόν*); What size is it? (*ποσόν*); Where is it? (*ποῦ*); How does it lie? (*κεῖσθαι*). The set of terms which would provide sensible (not necessarily true) answers to these and similar fundamental questions are said to belong to the same category. Many philosophical investigations consist for Aristotle in assigning a crucial term to its proper category, e. g., "number", "form".

Ryle proceeds to demand a generalisation of Aristotle's programme. He wants to extend consideration from terms to "sentence-factors", defi-

⁴) See (1) his paper on "Categories" in the Proceedings of the Aristotelian Society, 1938—9, now reprinted in Essays in Logic and Language, Second Series, ed. A. G. N. Flew, pp. 65 ff.; (2) his inaugural lecture Philosophical Arguments, given in Oxford in 1945; (3) The Concept of Mind (London, 1949).

ned⁵⁾ as "any partial expression which can enter into sentences otherwise dissimilar", and he will have nothing to do with Aristotle's restriction of the enquiry to the constituents of supposedly simple statements. He is inclined to think too that *all* philosophical problems reduce in the end to questions about categories. But his most important divergence from Aristotle comes out in the complaint⁶⁾ that the latter "relies, apparently, solely upon common sense and common parlance for evidence that a given factor is suited to fill a given gap" in a sentence. Against this, Ryle thinks it can be shown that when an attempt is made to work with an expression on the assumption that it belongs to one category when it in fact belongs to another, "logically intolerable results"⁷⁾ ensue. The business of philosophers is to bring out these logically intolerable results in crucial cases by using arguments of the *reductio ad absurdum* type. In the introduction to *The Concept of Mind*⁸⁾ Ryle writes: "I try to use *reductio ad absurdum* arguments both to disallow operations implicitly recommended by the Cartesian myth ((mind-body dualism)) and to indicate to what logical types the concepts under investigation ought to be allocated". He adds, however, that he sometimes uses arguments of a less rigorous sort, and in these a good deal of reliance is placed on common sense and common parlance.

Ryle's fondness for the *reductio ad absurdum* springs from his connection of category-mistakes with type-fallacies. His article on categories begins with the assertion that "doctrines of categories and theories of types are explorations in the same field". Now the presence of a type-fallacy is shown by the appearance of antinomies; if somebody says "I am now lying" his statement has the peculiarity of seeming to be false if true and true if false. Ryle appears to think that this sort of situation will arise whenever anyone makes a mistake about the logical type or category to which an expression belongs. Hence for him the absurdity of a statement which trespasses against category rules is at bottom logical absurdity. As he puts it himself⁹⁾, "what is absurd is unthinkable".

But this contention is patently false. To say nothing of the sort of instance with which we have been concerned earlier in this paper, what logical fallacy is committed if somebody says (to take one of Ryle's own examples) that Saturday is in bed? Ryle writes that "'Saturday is in bed' is obviously absurd before any contradictions are seen to result from the hypothesis that it is true"¹⁰⁾. But is it clear that contradictions do result when we suppose the statement to be true? To take another instance: A asks B the time, and B gives the answer "It's a sort of bird, isn't it?" This answer involves a category-mistake, since a substance-expression is offered where only a temporal expression makes sense. But it does not appear to involve a contradiction, as would

⁵⁾ "Categories", p. 68.

⁶⁾ ibid., p. 70.

⁷⁾ Philosophical Arguments, p. 10.

⁸⁾ p. 8.

⁹⁾ "Categories", p. 76.

¹⁰⁾ ibid., pp. 75—6.

the answer (if meant in a straightforward way) "It's half past five on the day after to-morrow".

No doubt people who make category-mistakes can, and frequently do, also make logical mistakes in the narrow sense, but the two do not necessarily go together, nor is the absurdity of the one reducible to that of the other.

If this is granted we find a formal point of contact between investigations of the Kantian and Rylian types, or, if that is preferred, between Kant and Aristotle. Both parties are concerned in what they write about categories to examine a species of good sense and absurdity which is neither material nor formal as defined at the beginning of this paper. But here the resemblance ends. Categorial principles of the Kantian type approximate to material truths, in that they seem to be about the world, and are hence readily confused with empirical hypotheses. By contrast, the categorial injunctions which might be expected from Aristotle or Ryle (for instance, "Do not confuse substance-expressions with quality-expressions") look far more like rules of logic or grammar. It might be held, indeed, that even rules of this sort must find their justification in truths about the world: the reason why it is wrong to confuse substance-expressions with quality-expressions is that in fact substances and qualities differ. This is in effect to argue that any linguistic interpretation of Aristotle's doctrine of categories presupposes an ontological interpretation. But even if these contentions can be made out, there will still be obvious and important differences between saying "Saturday is in bed" and saying "My car broke down for no reason at all".

KANTS STELLUNG IM WEGESTREIT

von Max Wundt, Tübingen

Der Zusammenhang der neueren Philosophie mit der des Mittelalters ist wenig untersucht, und zwar früher schon deshalb, weil die meisten Forscher sich nur auf dem einen oder auf dem andern Gebiete zu Hause fühlten. Neuerdings ist die Verbindung westeuropäischer Denker mit der Scholastik, aus der sie ja meist noch unmittelbar hervorwuchsen, so deutlich aufgewiesen, daß sie nicht mehr übersehen werden kann, etwa der Faden, der von Descartes zu Augustin zurückläuft oder von den neueren Engländern zu Ockham. Schwieriger bleibt die Frage für die deutsche Philosophie. Sie ist durch eine größere Zeitstrecke vom Mittelalter getrennt, und wenn die Scholastik hier auch während der 1600er Jahre eine kräftige Nachblüte erlebte, so war doch höchstens Leibniz geradewegs aus ihr hervorgegangen, während die Denker um 1800 der breite Block der Wolffschen Lehre von ihr trennte. Diese bewahrte nun freilich in sich selber viel scholastisches Gut, und überhaupt scheint es kaum glaublich, daß der mächtige Strom der Schulüberlieferung hier so rasch sollte versickert sein. Die Zeitalter des Geistes sind ja nicht nur durch die offen zutage liegenden Stränge miteinander verknüpft, deren Lauf etwa durch das Werk der führenden Denker bestimmt ist, sondern oft noch fester durch verborgene, die sich in tieferen, vom Strahl der Geschichte weniger beleuchteten Schichten hinziehen.

Wir sind gewohnt, Kants Gedanken in die größten Zusammenhänge des europäischen Geistes hineinzustellen und sie aus diesen begreiflich zu machen. Die Wirkung der Schule dagegen ist beschränkter und jedesmal an einen bestimmten Ort gebunden. Es lohnt sich deshalb vielleicht, die Lehre dessen, der seine Vaterstadt niemals verließ, auch einmal im Bereich der philosophischen Überlieferung von Königsberg zu betrachten. Infolge der Zersplitterung der deutschen Lande war das geistige Leben an den verschiedenen Hochschulen ja recht verschieden, und Hauptstädte wie Paris oder Oxford gab es nicht. Die ostpreußische Hochschule ist während des 30jährigen Krieges aufgeblüht, der die bis dahin führenden mitteldeutschen hart traf, diese entlegene Landschaft aber weniger berührte. Damals verpflanzte Hartwig Wichelmann aus Lüneburg das neue Aristoteles-Studium nach Königsberg, und dies behielt hier bis tief ins folgende Jahrhundert hinein einen besonders festen Sitz. So ist noch für Kant die Aristotelische Denklehre der Ausgang aller philosophischen Arbeit, und ihren Ansprüchen an Strenge und Pünktlichkeit der Beweise will er immer gerecht werden, auffallend in seiner Zeit, wo die Schullehre sich weithin von einem freieren literarischen Betriebe an-

stecken ließ, den gerade die logische Form am wenigsten kümmerte. Aber die Schule war nicht eng, sondern ertrug manche Sonderbildungen, wie das eigenartige Weisheitsbuch (*Sapientia* 1644) des Christian Dreier beweist, der mit Petrus Ramus die Metaphysik großenteils in Logik auflösen wollte und ihr als inhaltlichen Gegenstand eigentlich nur den Gottesbegriff übrig ließ. In humanistischem Geiste verteidigte er das Eigenrecht der Philosophie und wollte sie nicht nur als Dienerin der Theologie ansehen. Besonders hervorzuheben sind ferner die Bemühungen um eine Erkenntnislehre, die damals auf dem Boden der aristotelischen Schule erwuchsen und in Königsberg nach dem Vorgang des Berliner Rektors Gutke von Abraham Calov vertreten wurden, dem späteren Haupte der streitbaren Wittenberger Orthodoxye (*Gnostologia* 1633). Im selben Sinne wirkte Michael Eifler. Uns ist diese mit scholastischen Mitteln arbeitende Erkenntnislehre recht fremd, aber geschichtlich verdient es hervorgehoben zu werden, daß es etwas Ähnliches sonst in der ganzen Scholastik nicht gibt, weder in der des Mittelalters, noch in der von den Jesuiten erneuerten. Während der 1700er Jahre setzte dann Paul Rabe die strenge Aristoteles-Lehre fort, und Adam Gregorovius hielt sie bis zur Mitte desselben aufrecht, mußte allerdings an den Zeitgeschmack manche Zugeständnisse machen. Daneben fanden andere Richtungen Einfluß, weniger freilich Descartes, wohl aber die führenden Männer der frühen sog. Aufklärung in Deutschland, wie Tschirnhaus und Christian Thomas, Budde und Rüdiger, und die große Mannigfaltigkeit der auf der Universität zusammentreffenden Bewegungen war geradezu bezeichnend. Das setzte sich auch weiterhin fort, als allmählich Wolff zu überragendem Ansehen kam, neben dem aber auch Crusius beliebt war. Zwischen diesen Anregungen suchte sich Martin Knutzen seinen eigenen Weg; man wird ihn als einen selbständigen Wolffianer bezeichnen dürfen. Als er die Wahrheit des christlichen Glaubens philosophisch zu beweisen unternahm, erneuerte er ein altes Anliegen der Schule.

So erstreckt sich gerade in Königsberg die Wirkung der alten Schule bis zu der Zeit, in der Kant heranwuchs, und irgendwie wird er also von ihr noch berührt sein. Die Frage seiner Verbindung mit ihr darf danach sogar im rein geschichtlichen Sinne gestellt werden, und um so mehr im sachlichen, nämlich ob nicht wichtige Anliegen der Überlieferung bei ihm wiederkehren, weil sie auch ohne Rücksicht auf äußeren Zusammenhang aus den philosophischen Aufgaben selber erwachsen. Und so ist denn neuerdings schon einige Male der Versuch gemacht, bestimmte Kantische Lehrstücke auf dem Hintergrunde der Scholastik zu erblicken und von daher zu verstehen. So verfolgte Knittermeyer (1920) den Begriff des Transzentalen durch das gesamte vorkantische Schrifttum, Gottfried Martin (Immanuel Kant 1951) sieht in der *Kritik der reinen Vernunft* alte Fragen der Ontologie wieder aufgenommen, und Ernst Konrad Specht behandelt (1952) Kants Analogiebegriff auch im Hinblick auf die thomistische Überlieferung. Hier soll nicht ein einzelner Begriff verfolgt werden, sondern eine bestimmte Fragestellung, die zwar hier und dort in recht verschiedene Begriffe eingekleidet wurde, aber im Kerne doch

zweifellos verwandt ist, wie sie denn überhaupt zu den philosophischen Urfragen gehört.

Kant selber hat schon in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe als die wichtigste Untersuchung bezeichnet, und die ihm die meiste Mühe gekostet habe. Es ist dieselbe Frage, die er 1772 in einem Briefe an Marcus Herz so ausgedrückt hatte: Auf welchem Grunde beruht die Beziehung unsrer Vorstellung auf den Gegenstand? Bei aller Verschiedenheit des Ausdrucks wird man darin die Abwandlung der alten Universalienfrage nicht erkennen, die innerhalb der Scholastik die Geister vor allem schied. Sie hatte Porphyrios in seiner Einleitung zum Aristotelischen Organon in die Worte gekleidet, ob das Allgemeine, d. h. der Begriff, selbstständig in den Dingen bestehe oder nur in unsern Gedanken. Kants Frage hat den gleichen Sinn, faßt das Verhältnis nur von der andern Seite an, nämlich ob den Begriffen unsres Verstandes objektive Realität, also Geltung für die Dinge zukomme. Beide Male handelt es sich um die Möglichkeit der Erkenntnis: welche Bedeutung hat der Begriff für die Einsicht in das Wesen der Dinge?

Um den Vergleich durchzuführen, werden wir zunächst auf den durch Porphyrios' Bemerkung ausgelösten Universalienstreit, den Streit des Alten und des Neuen Weges, zurückzublicken haben, dann die gewandelten Bedingungen hervorheben, unter denen die Frage erneut, wenn auch in veränderter Gestalt, bei Kant wieder auftaucht, und endlich die Kantische Lösung, eben die Deduktion, im Lichte des Wegestreites betrachten.

Zunächst ist der Ort zu bestimmen, an dem der Lehrstreit durchgeführt wurde, worüber manchmal falsche Vorstellungen verbreitet sind. Man darf die drei Weisen des Allgemeinen (*universale*), das Allgemeine vor, in und nach den Dingen, nicht etwa so auf die drei herrschenden Richtungen der Scholastik verteilen, daß man jeder eine zurechnet, das vor den Dingen der augustinischen, das in den Dingen der aristotelischen und das nach den Dingen dem Nominalismus. Denn das Sein des Allgemeinen vor und nach den Dingen, als schöpferischer Gedanke Gottes und als nachbildender Gedanke des Menschen, wurden nicht oder kaum bestritten, und die Auseinandersetzung betraf überhaupt nur das Allgemeine in den Dingen, also, um es schon etwas kantisch auszudrücken, die Geltung des Begriffs vom Dinge und die Möglichkeit solcher Geltung. Hier stehen sich die beiden Auffassungen gegenüber, ob das Allgemeine wirklich in den Dingen selber sei, oder ob nur wir es in unserm Denken bilden. Nach Art der Schule wissen beide Parteien vielerlei Gründe für ihre Ansichten vorzubringen, aber sie laufen doch auf beiden Seiten schließlich in je einem Hauptgrunde zusammen. Das Allgemeine muß in den Dingen sein — so sagen die einen —, weil die Erkenntnis, die sich allgemeiner Begriffe bedient, sonst gar keine Wahrheit hätte; das Allgemeine kann nicht in den Dingen sein — so sagen die andern —, weil das Ding immer Einzelding ist, und das Einzelne das Allgemeine nicht annehmen kann. Ist doch nach Aristoteles allgemein, was von mehreren ausgesagt werden kann, und Einzelwesen gerade, was von keinem andern ausgesagt wird.

Dieser Gegensatz ist nicht nur aus der Bemerkung des Porphyrios in der Vorrede zu seiner Isagoge entsprungen, obwohl sie, damit an der Spitze des ganzen Organons stehend, immer stark die Aufmerksamkeit auf sich zog und ausführlich erläutert wurde. Er wurzelte vielmehr tief in der Gedankenwelt des Aristoteles selber, des Meisters der Schule. Stand dieser doch unter dem doppelten Einfluß der ionischen Naturlehre und der Platonischen Dialektik, und es zieht sich daher durch sein ganzes Schrifttum ein Zwiespalt hindurch, der schon in seiner Kategorienhandschrift einen starken Ausdruck findet. Gibt er doch hier dem grundlegenden Wesensbegriff (der *Usia*) einen zweifachen Sinn, indem er einmal das in der Hauptsache körperlich gedachte Einzelding so bezeichnet, dann aber auch, mehr im platonischen Sinne, die Gattungen und Arten. Und in seiner sog. Metaphysik gibt es Schichten, die das wesenhafte Sein in dem außerbegrifflich verstandenen Dingbegriff suchen, während andere das Ding selber erst mit Platon durch seine Teilnahme am Begriff entstehen lassen. Im ersten Falle erscheinen die begrifflichen Bestimmungen daher als bloße Benennungen, als Weisen der Aussage, wie besonders in der Kategorienhandschrift selber; im zweiten ist es die begriffliche Form, durch die das Ding erst wahrhaft zustande kommt. Aus jenen Äußerungen sprach vielleicht mehr die eigene Denkart des Aristoteles, der als Redelehrer begonnen hatte und sich besonders mit den Gegenständen der Natur beschäftigte, in diesen knüpfte er wieder an die Überlieferung der Akademie an. Man kann seine Schriften daher mehr im platonischen oder mehr im eigentlich aristotelischen Sinne verstehen, und das Mittelalter hat sie in beiden Weisen gelesen und daher eine verschiedene Bedeutung des Allgemeinen aus ihnen herausgelesen.

Der Gegensatz trat schon frühzeitig hervor, als Roscellin die allgemeinen Begriffe für bloße Worte erklärte. Gegen ihn wandte sich Wilhelm von Champeaux und verteidigte das selbständige Dasein derselben. Aber er mußte gegenüber den Angriffen seines Schülers Abaelard seine Stellung immer weiter zurückverlegen und sich immer vorsichtiger ausdrücken. Und da dieser anderseits zwar an Roscellin anknüpfte, aber doch im Gegensatz zu diesem die sachliche Bedeutung der Erkenntnis betonte, so näherten sich beide Seiten einander, und es ergab sich eine mittlere, meist als „gemäßigter Realismus“ bezeichnete Stellung, die dann für die hohe Scholastik maßgebend bleiben sollte. Hier wird zugegeben, daß das Allgemeine nur im Geiste des Erkennenden zur vollen Wirklichkeit komme, daß es aber, damit die Erkenntnis Wahrheit habe, eine Grundlage im Dinge (*fundamentum in re*) besitzen müsse. Der aristotelische Zweibegriff von Möglichkeit und Wirklichkeit wird darauf angewandt: das Allgemeine soll im Dinge nur der Möglichkeit nach vorhanden sein, während erst das Denken es verwirklicht. Dies mögliche Sein des Allgemeinen wird auch als das Gemeinsame (*commune*) bezeichnet, und dies bietet dem Allgemeinen eine Grundlage in den Dingen, ohne deren Einzelsein aufzuheben. Andere dagegen hielten an dem unmittelbaren Dasein des Allgemeinen im Dinge fest, weil sonst der Begriff keine Wahrheit hätte; und mit Ockham erhebt auch die entgegengesetzte Ansicht wieder ihre Stimme und behauptet die unbedingte Einzelheit des Dinges, dem das

Allgemeine daher nicht eignen könne. Der Nominalist ist also um das selbständige Sein des Dinges besorgt, der Realist um die Wahrheit des Begriffs.

Diese Gegensätze wirken in der Folgezeit fort. Die deutsche Schule der 1600er Jahre bekannte sich in der Hauptsache zum gemäßigten Realismus, und ihn übernahmen auch die Jesuiten von Thomas. Doch wurde auch der entschiedene Realismus vertreten, der das Allgemeine selber dem Dinge einwohnen läßt, besonders im Anschluß an eine damals viel beachtete Abhandlung des Spaniers Monlorius (*De universis* 1569). Nominalistischen Gedanken gab man anderseits unter dem Einfluß von Petrus Ramus nach, und sie wurden während der 1700er Jahre im Gefolge des Christian Thomas und später unter dem Einfluß der Engländer verstärkt. Und so kann man die Bewegung der 1700er Jahre überhaupt und besonders in Deutschland als einen neuen Auftritt in dem alten Kampfspiel der beiden Wege ansehen. Leibniz war mehr vom Realismus beeinflußt und wehrte nominalistische Bestrebungen ab, und Christian Wolff beging in seinem Gefolge ebenfalls den Alten Weg. Christian Thomas dagegen muß, besonders in seinem Gegensatz zur vorangehenden Scholastik, als ein Vertreter des Neuen gelten; der einflußreichste Lehrer, der aus der von ihm eingeleiteten Bewegung hervorging, war Christian August Crusius. Wolff und Crusius sind die beiden Denker, die Kants Entwicklung am meisten beeinflußt haben. Die „moderne“ Haltung trat ihm dann noch besonders in Hume nahe. So führen die Gegensätze, zwischen denen er seine Bahn suchte und für die er eine vermittelnde Lösung finden wollte, deutlich die des alten Wegestreites fort. Aber freilich die Bedingungen, unter denen schon sie standen, und die dann für Kant entscheidend wurden, wichen von denen der früheren Zeit erheblich ab. Und dieser Wandel ist zu berücksichtigen, wenn wir Kants Stellung zu der alten Frage verstehen wollen.

Am wichtigsten ist hier zweifellos der inzwischen eingetretene Wandel des wissenschaftlichen Bewußtseins überhaupt. Die alte Schule wurde von der aristotelischen Wissenschaft beherrscht, die neuere Philosophie dagegen von der Galileis und Newtons. In jener herrschten die begrifflichen Verhältnisse, und die Wirklichkeit wurde als ein Stufenbau begrifflicher Formen von mehr oder weniger großer Allgemeinheit verstanden. Das Verfahren war also durch die Logik bestimmt, die wir die formale nennen, und das Allgemeine, um das der Streit ging, war in den Gattungen und Arten gegeben. Die neue Wissenschaft dagegen sah die Wirklichkeit als einen Bewegungszusammenhang, dessen ursächliche Verknüpfungen sie aufdecken und in Zahlenverhältnissen ausdrücken wollte. Hierfür genügen jene formalen Begrifflichkeiten nicht mehr, sondern es werden Begriffe verlangt, die den materialen Gehalt des Geschehens zum Ausdruck bringen. Die gesamte neuere Philosophie durchzieht die Forderung nach einer Logik, die nicht nur — wie die formale — erkannte Wahrheiten auf ihre Richtigkeit prüfen kann, sondern die befähigt, neue Wahrheiten zu entdecken. Also soll die reine Logik durch Inhaltslogik ersetzt werden, die leeren Allgemeinbegriffe durch Erkenntnisbegriffe, durch Begriffe, die auf den Seinsgehalt bezogen sind und ihn zum Aus-

druck bringen. Dies aber sind die Kategorien, und so verlagert sich das Gewicht der Erkenntnisfrage von den Universalien auf die Kategorien. Jene sind nur noch Regeln für den abstrakten Verstandesgebrauch, die aber keine wirkliche Erkenntnis geben können¹⁾.

Damit treten die beiden Welten des Äußeren und des Inneren noch schärfer auseinander, als das früher der Fall war, die der Gegenstände und die der Vorstellungen, des Seins und des Denkens. Für das alte Denken ist die pralle Einheit beider Seiten gerade bezeichnend, und diese Haltung währt in der Hauptsache im Mittelalter fort. Die Kategorien sind daher wie selbstverständlich ebenso Bestimmungen des Seins wie des Denkens, und sie werden zuerst und vornehmlich vom Sein abgelesen. Man ist ganz auf das Sein eingestellt, und so wird ja auch die Universalienfrage vor allem im Hinblick auf das Ding behandelt, ob es das Allgemeine annehmen kann oder nicht. Demgegenüber wird in der neueren Zeit die ganze Wucht der Frage auf das Selbst verlagert, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der neuen Wissenschaft. Man glaubt das Sein nicht mehr unmittelbar erfassen zu können, sondern nur im Hindurchgang durch das Erkennen. Die Verfahrensfrage gewinnt eine Wichtigkeit wie früher niemals, und die Kategorien sind nicht mehr Seinsbegriffe, sondern zunächst jedenfalls Verstandesbegriffe. Sie können daher nur vermittelt auf den Gegenstand bezogen werden, der Begriff der Geltung schiebt sich dazwischen. Sie gelten nur noch vom Gegenstande und geben ihn nicht mehr unmittelbar. Sie sind Regeln für das Erkennen und nicht mehr Bestimmungen des Gegenstandes selbst. Wohl hat auch das Mittelalter einen Begriff, der diese Beziehung zwischen Sein und Denken bezeichnet, nämlich den des „objektiven“ Seins, aber er drückt das Verhältnis nicht vom Denken, sondern vom Sein her aus. Nicht bestimmt, wie bei Descartes oder Kant, das Erkennen das Sein, sondern das Sein hat eine Seite, an der es sich dem Erkennen erschließt, an der es also zum objektiven, d. h. zu dem auf ein Selbst bezogenen Sein wird. Es ähnelt dem Begriff des Transzendentalen bei Kant, ein Wort, das im Mittelalter eine ganz andere Bedeutung hatte, aber das transzendentale Sein bei Kant und das objektive der Scholastik haben einen entgegengesetzten Richtungssinn. Das objektive geht vom Sein aus und zielt auf das Denken, dies transzendentale geht vom Denken aus und zielt auf das Sein. In Kants Begriff der „objektiven Realität“ klingt wohl noch etwas von der alten Wortbedeutung nach, darf sie doch keinesfalls, wie es heute häufig geschieht, als eine Wirklichkeit unabhängig vom Bewußtsein verstanden werden, sondern gerade als die auf das Bewußtsein bezogene und von ihm gesetzte.

Damit hängt der Begriff der Erscheinung zusammen, der Kants Auffassung durchaus von der der alten Schule unterscheidet, obwohl er ihn (*Phaenomena*) der platonischen Überlieferung entnommen hat, deren Weg sich hier aber deutlich von dem der aristotelischen trennt. Erscheinung

¹⁾ Gelegentlich hat Kant versucht, die Tafel der Kategorien aus den alten Transzentalien, dem Einen, Wahren und Guten, herzuleiten, dies aber bald aufgegeben. (Leisegang in den Kantstudien 20, 1915). In der Kr.d.r.V. will er sie nur noch als formallogische Kriterien aller Erkenntnis gelten lassen und leitet sie vielmehr umgekehrt, freilich etwas künstlich, aus den Kategorien der Quantität her (§ 12).

ist eben das durch die Weisen unsrer Erkenntnis bestimmte Sein, also das durch das Denken hindurch erblickte, während in den Aristotelischen Kategorien Sein und Denken noch in ungebrochener Einheit bestehen. Grundlegend für die Bestimmung der Welt als Erscheinung ist die Deutung von Raum und Zeit als Formen unsrer Anschauung, wobei also auch sie vom Selbst her verstanden werden, während bei Aristoteles das Wo? und Wann? unmittelbar als Bestimmung dem Sein anhaften. Die der früheren Zeit fremde Trennung von Anschauung und Denken bei Kant ist dadurch mitbedingt.

Das sind freilich tief greifende Änderungen der geistigen Voraussetzungen! Trotzdem bleibt die alte Frage bestehen und muß sich ihnen nur angleichen. Es gilt also, sie in der neuen Einkleidung wiederzuerkennen. Auf Kants Entwicklung soll dabei im einzelnen nicht eingegangen werden, und nur an die großen Stufen sei erinnert, die er selber für entscheidend ansah. Er ging vom „Dogmatismus“ aus, der die Wahrheit unsrer Begriffe und damit also das fundamentum in re für selbstverständlich ansah. Das entspricht dem Alten Wege, der in der Tat sowohl in der deutschen Schulphilosophie der 1600er Jahre wie in der Wolff'schen Lehre die allgemeine Voraussetzung für Kants geistige Haltung war. Dann ging er durch einen Zustand des „Skeptizismus“ hindurch, der das allgemeine Mißtrauen gegen die Vernunft bedeutet und gegen ihre Fähigkeit, die Dinge, wie sie sind, zu erfassen. Hier wird, wie auf dem Neuen Wege, die Spannung zwischen Erkennen und Sein, zwischen Begriff und Ding stark empfunden, zwischen jenem in seiner Allgemeinheit und diesem in seiner Einzelheit. Hume, der Kant nach dessen eigenem Zeugnis aus seinem dogmatischen Schlummer weckte, war zweifellos ein Nachfolger Ockhams, mit dem er über Locke und Bacon durch eine gerade Zeile verbunden ist. In Auseinandersetzung mit beiden Richtungen entwickelte Kant seinen „Kritizismus“, der das Vermögen der Vernunft zu gegenständlicher Wahrheit prüfen soll. Sieht man diese Aufgabe in etwas weiteren geschichtlichen Zusammenhängen, so bedeutet sie nichts Geringeres als eine Schlichtung des alten Wegestreites. Es sollen die Bedingungen entdeckt werden, unter denen das Allgemeine vom Einzelnen gilt oder der Begriff eine Grundlage im Dinge hat. In der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ leistet Kant diese Aufgabe; sie ist der entscheidende Abschnitt seiner ganzen Erkenntnislehre. Es soll versucht werden, ihren Gehalt im Lichte der alten Fragen des Wegestreites zu erklären.

Die Fragestellung selbst ist dabei offenbar die gleiche, soll doch die Deduktion nach Kant den Rechtsanspruch der Begriffe prüfen, vom Gegenstande zu gelten, also die Weise erklären, wie sie sich auf Gegenstände beziehen. Sind sie nur Gedanken, wie Hume wollte, oder bestehen sie in den Dingen? Das ist nur eine neue Einkleidung der alten Frage des Porphyrios, ob die Begriffe einen Bestand im Dasein hätten oder nur in den leeren Gedanken lägen. Wie können sie ihren Anspruch rechtfertigen, objektive Gültigkeit zu haben? Wie können die subjektiven Bedingungen des Denkens objektive Realität besitzen? Es handelt sich also wie beim Universalienstreit um das universale in re. Inwiefern hat dies eine Grund-

läge im Dinge? Besonders ist dabei der Sinn des Ausdrucks „objektive Realität“ zu beachten, die vom Begriffe gefordert wird, wenn er wirkliche Erkenntnis liefern soll. Er bedeutet nicht, wie er heute öfters mißverstanden wird, ein Dasein außerhalb jeder Erkenntnisbeziehung, sondern gerade das Dasein mit Bezug auf Erkenntnis. Wir müssen ihn im Sinne der mittelalterlichen Überlieferung und des esse objective auf-fassen.

Bei der Durchführung im einzelnen treten dann freilich zunächst die Unterschiede hervor, die mit den gewandelten Bedingungen zusammen-hängen, unter denen Kant sein Werk schuf. Einmal berücksichtigt er nur die apriorische Erkenntnis, die rein aus dem Begriffe entspringt und daher unbedingte Geltung beansprucht. Die aposteriorische hat nach seiner Ansicht eine Deduktion nicht nötig, denn hier sei es ohne weiteres verständlich, daß Begriff und Gegenstand miteinander übereinstimmen, weil der Begriff sich nach dem Gegenstand richte. Nach der Möglichkeit solcher Übereinstimmung hat Kant nicht gefragt, obwohl es doch auch dabei fragwürdig bleibt, wie der Begriff als allgemeiner den doch immer einzelnen Inhalt der Erfahrung darzustellen vermöge. In der scholasti-schen Wissenschaft, die vom aristotelischen Empirismus beherrscht war, ging es gerade um diese Frage, und die Möglichkeit einer nicht nur be-grifflichen, sondern gegenständlichen Erkenntnis a priori wurde nicht er-wogen. Gerade auf ihr aber baute die neue Naturwissenschaft auf, und in der Tat mußte die Frage noch erregender erscheinen, wie eine rein aus dem Begriffe entwickelte Erkenntnis vom Gegenstande gelten solle, da sich hier der Begriff nicht nach dem Gegenstand richtet, sondern der Ge-genstand sich offenbar irgendwie nach dem Begriffe richten muß. Nur dieses Verhältnis bedarf nach Kant einer Deduktion.

Der zweite Unterschied liegt in der Betrachtung vom Selbst her. Nach der aristotelischen Denkart verläuft die Erkenntnisbewegung vom Dinge zum Begriff, und es erscheint fraglich, wie die Einzelheit des Dings in die Allgemeinheit des Begriffs eingehen könne. Bei Kant verläuft sie für das apriorische Wissen umgekehrt, und es erhebt sich die Frage, wie der Begriff den Gegenstand bestimmen könne, wenn er ihn nicht erzeugt. Früher sollte die Möglichkeit der Erkenntnis aus den Bedingungen des Ge-genstandes hergeleitet werden, indem gefragt wurde, ob und wie ihm Allgemeinheit zukommen könne, die ihn allein fähig mache, in den Be-griff einzugehen. Kant dagegen leitet die Möglichkeit der Erkenntnis aus den Bedingungen des Selbst ab, und er fragt, unter welchen Bedin-gungen der Begriff stehen müsse, um fähig zu sein, den Gegenstand zu bestimmen. Er löst die Frage durch eine Zergliederung des Bewußtseins, und nicht durch eine Zergliederung des Dinges. Er sichert fortschreitend die Wahrheit des Gegenstandes, indem er ihn aus immer tieferen Bedin-gungen des Bewußtseins herleitet.

Diese Unterschiede dürfen nicht übersehen werden, aber um so be-merkenswerter bleiben die Übereinstimmungen. Aus der Spannung zwi-schen der Allgemeinheit des Gedankens und der Einzelheit des Gegen-standes entspringt hier wie dort die Frage, da jene von mehreren, diese von keinem ausgesagt werden kann. Sie stellt sich bei Kant als der Ge-

gensatz von Form und Stoff dar. Der Stoff ist gegeben im Material der einzelnen Empfindungen, die in ihrer unbestimmten und unverbundenen Vielheit niemals erkannt zu werden vermögen. Die Erkenntnis vollzieht sich im Bereiche der Form; sie ist durch die Kategorien bestimmt, die als allgemeine Regeln jene Mannigfaltigkeit zur Einheit bringen. So verbinden sich auch bei Kant im Erkenntnisvorgang Einzelheit und Allgemeinheit, und die Frage ist auch bei ihm, wie eine solche Verbindung möglich ist.

Nur die Form kann wirkliche Erkenntnis liefern, denn Erkenntnis des unbestimmt Vielen kann es nicht geben. Und auch die nähere Bestimmung der Begriffsform zeigt bei Kant eine überraschende Ähnlichkeit mit der des Universale bei den Scholastikern. Lesen wir etwa, was Monlorius darüber sagt, der das universale in re besonders entschlossen verteidigte und in Deutschland ziemliche Beachtung fand. Nach ihm gehört zweierlei zum Wesen des Allgemeinen: die Einheit (*unitas*) und die Gemeinsamkeit (*communitas*), und beides muß dem Gegenstande zukommen, wenn er erkannt werden soll. Bei Kant sind, seiner Haltung entsprechend, beide Bedingungen ins Selbst zurückgenommen, werden aber auch bei ihm als Stufen des Erkenntnisvorgangs unterschieden. Der Begriff schafft eine synthetische Einheit, die in der Einheit der Apperzeption begründet ist, und diese Einheit der Apperzeption begründet die Einheit des Gegenstandes. Seine Erkenntnis ist nur möglich, weil er zur Einheit zusammengeschlossen wird. Kant erneuert insofern in seiner Denkweise den scholastischen Satz: *ens et unum convertuntur*; die Einheit des Begriffs verbürgt die Realität des Gegenstandes, — selbstverständlich nur die objektive und nicht etwa die absolute. Die Vermittlung aber zwischen der Einheit des Denkens und der Mannigfaltigkeit der Anschauung übernimmt die Einbildungskraft, deren Bereich eben jenes Gemeinsame ist, das Monlorius als die zweite Bedingung des Allgemeinen hervorhebt. Kant redet von der Reproduktion in der Einbildung, die der Recognition im Begriffe sachlich vorausgeht, und durch die die Gegenstände als ähnliche miteinander vergesellschaftet werden, aber noch ohne Bestimmung ihrer Einheit durch den Begriff. Dies Gemeinsame in den Dingen wird auch von den gemäßigten Realisten, wie Thomas, als Grundlage des Allgemeinen anerkannt. Es steht an der Stelle, die bei Kant das Schema einnimmt, durch das wir in der Zeitform das Gemeinsame erfassen, und das den Begriff mit der Anschauung, also mit der Einzelheit des sinnlich Gegebenen, vermittelt.

Und nun die Lösung. Sie findet Kant auf seinem eigensten Wege und durch den Gedanken, den Schopenhauer als seine größte Entdeckung röhmt, durch die Lehre von Raum und Zeit. Sie vermitteln zwischen der allgemeinen Begriffsform und dem Einzelinhalt, der uns in dem Material der Empfindung gegeben wird. Ihrem Bereich gehören daher die Schemata an. Auch Raum und Zeit sind Formen und insofern allgemein, aber Formen der Anschauung, die deshalb an dem Einzeltum des anschaulichen Inhalts teilnehmen und daher auch selber einzeln sind. Es gibt nur einen Raum und nur eine Zeit. Nur in Anwendung auf sie und den von ihnen geformten Gehalt liefern die Begriffe wirkliche Erkenntnis und erhalten

objektive Realität. Mit der Lehre von Raum und Zeit als Formen unsrer Anschauung hängt aber die Lehre von der Welt als Erscheinung unlösbar zusammen. Und sie gewann Kant im Anschluß an die Gewohnheit der Alten (vornehmlich Platons), die Gegenstände in Phaenomena und Noumena einzuteilen (Dissertation von 1770 § 3 und 7). Seine Lösung des Universalienstreites bedeutet also zugleich die Überführung der Frage aus dem aristotelischen in den platonischen Denkbereich. Wären die Gegenstände unsrer Erkenntnis Dinge an sich selbst und damit Raum und Zeit, wie bei Aristoteles, Beschaffenheiten derselben wie andere Beschaffenheiten, so wäre die Geltung des Begriffs in seiner Allgemeinheit von ihrem Einzeltum unbegreiflich. Als Erscheinung dagegen sind sie selber von der Form unsres Bewußtseins und daher allgemein bestimmt. Sonst müßte sich der Begriff nach dem Gegenstande richten, und der Übergang zum Allgemeinen wäre nicht zu verstehen. Anders, wenn der Gegenstand Erscheinung ist und sich daher vielmehr umgekehrt nach dem Begriffe richtet; dann ist er selber schon durch die Allgemeinheit der Form bestimmt. Diese Lehre tritt also an die Stelle des Gemeinsamen (commune), in dem die gemäßigte Realisten unter den Scholastikern die Vermittlung suchten, und sie stellt damit die ganze Frage in ein neues Licht, nämlich in das der platonischen statt der aristotelischen Überlieferung.

Die so mit platonischen Mitteln erreichte Lösung der Erkenntnisfrage faßt Kant in den berühmten Satz zusammen: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (B 197), und spricht damit den Grundsinn des Transzendentalen aus, demzufolge Gedanke und Gegenstand zur Einheit verbunden sind. Diese Einheit war für die alte Philosophie und auch noch für die Scholastik des hohen Mittelalters selbstverständliche Voraussetzung, weshalb man damals eine Erkenntnislehre in unserm Sinne nicht kannte. Dies gilt besonders für den Alten Weg, während sich auf dem Neuen die Beziehung bereits lockerte. Kant stellt also ein ursprüngliches Verhältnis wieder her und begründet bewußt, was damals ohne weiteres angenommen wurde. Gerade das Wechselverhältnis und der Streit beider Wege mußte die Aufmerksamkeit auf die zugrunde liegenden Bedingungen richten. Und so ließe sich zum Abschluß dieser Erörterungen noch fragen, ob ähnlich vermittelnde Gedanken, wie die Kantischen, wenigstens in Andeutungen auch schon innerhalb der Scholastik hervorgetreten sind. Man wird sie am ehesten dort erwarten, wo Versuche zum Ausgleich des Gegensatzes unternommen wurden. Das sahen ja nun besonders die Jesuiten und unter ihnen Suarez als ihre Aufgabe an. Aber er folgte doch im wesentlichen Thomas und nahm nur in dessen Begriffsentwicklungen Gedanken von Ockham mit auf, was nicht schwer fiel, da selbstverständlich auch Thomas das universale post rem, das Allgemeine im Geiste des Menschen, anerkannt hatte. Hier wurde also in der Hauptsache der Alte Weg weiter begangen. Näher kommen wir an die Haltung Kants heran, wenn wir Bemühungen betrachten, die vom Boden des Neuen Weges aus unternommen wurden, auch den Forderungen des Alten gerecht zu werden. Dafür bietet sich

eine Schrift an, in der merkwürdig Gedanken Kants anklingen, ohne daß ihr Verfasser damit zu dessen Range erhoben werden soll. Es ist die kleine Abhandlung über die Weisen der Bezeichnung (*De modis significandi* 1426) von Johannes Gerson, deren zweiter Teil auch den selbständigen Titel trägt: Über die Übereinstimmung der Metaphysik mit der Logik (*De concordia Metaphysicae cum Logica*). Die Ursprünglichkeit Gersons darf dabei nicht überschätzt werden, aber er bringt in der Schullehre sich allmählich herausarbeitende Gedankengänge zu besonders deutlichem Ausdruck.

Zwischen den Formalisten und den Terministen will Gerson vermitteln, also zwischen Duns und Ockham. Die Formalisten nehmen unsre Begriffsformen einfach für Gestalten der Wirklichkeit, die Terministen schneiden den Zugang zur Seinserkenntnis überhaupt ab. Sie stehen sich also wie Kants Dogmatiker und Skeptiker gegenüber. Die Vermittlung sucht Gerson nach Weise der Schule durch Unterscheidungen. Er geht dabei von dem Satze Augustins aus, daß jede Erkenntnis von Dingen oder von Zeichen handle. Das Zeichen besteht im Verstande und ist die Darstellung des Dinges in ihm. Wodurch kein Ding bezeichnet wird, das ist kein Zeichen, und an jedem Dinge kann nur soviel bezeichnet werden, wie ihm Sein zukommt. Jedes Ding hat soviel Bezeichnenbarkeit (*significabilitas*) wie es Seinheit (*entitas*) hat. Gerson unterscheidet dabei die metaphysische Bezeichnung von der grammatischen, logischen und rhetorischen; diese drei haben es nur mit den Zeichen als Inhalten unsres Bewußtseins zu tun, während die metaphysische auf Gegenstände geht.

Was Gerson dabei unter Logik versteht, geht aus dem zweiten Teile hervor, der die Übereinstimmung von Logik und Metaphysik dartun soll, wie Kant seine Transzentalphilosophie zwischen beide stellt, als ein sie vereinigendes Gebiet. Hier geht er nun nicht von den Zeichen, und ihren Arten, sondern von den Dingen aus. Es muß nämlich das Sein, das den Dingen zukommt, in zweifachem Sinne verstanden werden, als das Wesen des Dinges selber und als seine Darstellung im Verstande, als dingliches Sein (*esse reale*) und als gegenständliches Sein (*esse objectale*). Dies gegenständliche Sein ist anderseits ebenso von dem nur gedanklichen zu unterscheiden, mit dem es die Sprach- und Denklehre zu tun hat; es ist vielmehr der eigentliche Bereich der Metaphysik. Auch sie zielt, wie jede Sachwissenschaft, auf das dingliche Sein, aber sie kann es nicht selbst erreichen, sondern nur, insofern es sich im Verstande darstellt, also als gegenständliches (*objectale*). Das letztere hat also zwei Gesichter, nach innen und nach außen, da es sich ebenso auf den Verstand wie auf das Ding bezieht. Weil man es in seiner Eigenart nicht erkannte, ist der Gegensatz zwischen Formalisten und Terministen entstanden. Jene verstehen es als das Sein des Dinges selber und gehen damit ohne weiteres vom gedanklichen zum dinglichen Sein über; diese erkennen nur das gedankliche Sein an. Zwischen beiden vermittelt das gegenständliche, wie bei Kant das transzendentale. Und wenn die Metaphysik (nach Duns) vom Seienden und seinen Zuständen handelt, so muß sie sich zuvor von der Logik über den Sinn aufklären lassen, in dem sie das Sein allein nehmen darf, die Aufgabe, die Kant seiner transzentalen Logik zuwies.

ÜBER DAS PROBLEM EINER SELBSTKRITIK DER VERNUNFT

von Hans Zantop, Zürich

Einleitung

1. Am Schluß der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bemerkt Kant, er habe mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geist der Gründlichkeit in Deutschland noch nicht erstorben sei, und daß die dornigen Pfade der Kritik mutige und helle Köpfe nicht gehindert hätten, sich derselben zu bemeistern. Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung so glücklich verbänden, möchte Kant seine mangelhafte Bearbeitung der Kritik zur Vollendung überlassen. Sein hohes Alter, ebensowohl wie sein großes literarisches Programm zwängen ihn, mit der Zeit sparsam umzugehen, und so müsse er die Aufhellung der in diesem Werk kaum vermeidlichen Dunkelheiten, sowie die Verteidigung des Ganzen von jenen verdienten Männern erwarten. In bezug auf diese Arbeit ist Kant optimistisch. Zwar ließen sich auch in seiner Schrift, so fährt er fort, scheinbare Widersprüche ausklauben, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhang gerissen, miteinander vergliche, sie seien aber für denjenigen, der sich der Idee der Vernunftkritik im ganzen bemächtigt habe, sehr leicht aufzulösen. Denn, wenn eine Theorie in sich Bestand habe, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, von denen ihr anfänglich große Gefahr drohten, mit der Zeit nur dazu, ihre Unebenheiten abzuschleifen; und, wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigten, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen (B XLIII/IV). Demnach glaubte Kant, daß seine Vernunftkritik im Prinzip richtig und höchstens in der Durchführung zu beanstanden sei. Und so schließt er denn die *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Hinweis auf den einzigen, noch übrig gebliebenen, kritischen Weg mit den hoffnungsvollen Worten: „Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urteilen, ob nicht . . . dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur vollen Befriedigung zu bringen“ (A 856).

2. Diese Schlußsätze der Vernunftkritik stehen in seltsamem Kontrast zu allem übrigen, was Kant als Absicht seiner mühevollen Arbeit dargelegt hat. Außerdem spricht er an mehreren Stellen von Lücken unseres

Wissens, die nie auszufüllen seien, es sei denn wie bisher, durch Paralogismen der Vernunft. Wie soll da die menschliche Vernunft in ihrer Wissbegierde je zur vollen Befriedigung gebracht werden können? Wird sie sich nicht weiterhin vergeblich mit ihren Fragen beschäftigen müssen? Gewiß, dann aber bezweckte Kant mit seiner Vernunftskritik etwas anderes, als der Schlußsatz behauptet.

Welches war also Kants eigentliche Absicht? Es lassen sich darauf drei Antworten geben, was den drei Interessenrichtungen entspricht, die ich abkürzend das kritische Vernunftinteresse, das theoretische und das praktische Vernunftinteresse nennen will. Das kritische Vernunftinteresse drückt sich in der Absicht aus, die Vernunft von ihren scheinbaren Widersprüchen mit sich selbst zu reinigen. Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit usw. sei der Punkt gewesen, von dem er aus gegangen sei, sondern die Antinomie der reinen Vernunft; diese habe ihn zuerst aus dem dogmatischen Schlummer aufgeweckt und zur Kritik der Vernunft selbst hingetrieben, um den Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben, schreibt Kant an Garve am 21. September 1798. Sein theoretisches Interesse bekundet sich in der berühmten Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Mit der Beantwortung dieser Frage versucht Kant, die theoretisch erkennende Vernunft gegen den Zweifel Humes zu sichern. Theoretische Vernunft ist in Mathematik und mechanischer Physik tatsächlich a priori erweiterner Urteile fähig. Das praktische Vernunftinteresse endlich können wir dem gleichfalls berühmten Worte entnehmen, das sich in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftskritik findet: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen; und (denn) der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (B XXX). Kant möchte also nicht nur der theoretischen Vernunft den Bereich sinnlicher Erfahrung als legitimen zuweisen, sondern darüber hinaus auch noch der praktischen Vernunft das Reich der intelligiblen Dinge als Erkenntnisbereich sichern. Hierzu glaubt er, der theoretischen Vernunft ihren alle Erfahrungsgrenzen überfliegenden Gebrauch auf intelligible Dinge abwehren zu müssen, womit dann zugleich auch ihre scheinbaren Widersprüche mit sich selbst beseitigt wären.

3. Kant geht also von der Annahme aus, daß die Vernunft als spekulative in Widerspruch mit sich selbst gerate, wenn sie die Grenze der sinnlichen Erfahrung überschreite. Dieser Widerspruch ist für ihn nichts anderes als das Kennzeichen der kritischen Situation, in der sie sich nun befindet. Aus ihr hat eine Krisis oder Entscheidung zu erfolgen, welche Vernunft selbst vorzunehmen hat. Und diese Entscheidung kann nur den einen Sinn haben, die widersprüchliche und darum kritische Situation ihrerseits aufzuheben, um so der unerlässlichen Bedingung aller ihrer Erkenntnisse gerecht zu werden.

Der Titel *Kritik der reinen Vernunft* ist darum von vornehmerein dahin zu verstehen, daß es sich bei dieser Kritik um eine solche der Vernunft an sich selbst handelt. Im siebenten Abschnitt der Einleitung zur

zweiten Auflage interpretiert Kant den Titel seines Werkes allerdings nur dahin, daß sie „die Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen“ sei; und ihr Nutzen würde in Ansehung der Spekulation wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern zur Läuterung unserer Vernunft dienen (B 25). Hier ist also der Genitiv „Vernunft“ als genitivus obiectivus zu verstehen; daß er aber auch als genitivus subiectivus verstanden werden muß, soll nun im folgenden gezeigt werden.

I. Die kritische Situation der Vernunft

4. In der Vorrede zur ersten Auflage beschreibt Kant zu Beginn das Schicksal der Vernunft in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: „daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (A VII/VIII). In der Einleitung zur zweiten Auflage spricht Kant abermals vom Schicksal der menschlichen Vernunft: „Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Spekulation, ihr Gebäude so früh wie möglich fertigzumachen und hinten-höheren und entfernteren Bedingungen emporsteige (A VII). Darum sei (B 9). Aus diesem Grunde ist der Metaphysik „das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sicheren Gang der Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte“ (B XIV).

5. Das Schicksal der Vernunft hängt aufs engste mit ihrer Natur zusammen. So sind ihr, wie wir schon vernommen haben, die Fragen, durch die sie belästigt wird, durch ihre Natur aufgegeben (A VII). Ihre Natur bringe es mit sich, daß sie mit ihren bewährten Grundsätzen zu immer höheren und entfernteren Bedingungen emporsteige (A VII). Darum sei auch die daraus folgende Dialektik natürlich, auch werde es immer eine Metaphysik geben (B XXXI). Im Anhang zur transzendentalen Dialektik widmet Kant einen Abschnitt „der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“. Darin heißt es am Anfang, daß die Ideen der reinen Vernunft nimmermehr an sich selbst dialektisch sein könnten, sondern ihr bloßer Mißbrauch müsse es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringe; „denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben“ (A 669). Darum seien denn auch die dialektischen Schlüsse, die in Ansehung ihres Resultates eher vernünftelnde als Vernunftsschlüsse zu nennen seien, nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen (A 339). Kant übersieht das Positive an der Vernunft aber keineswegs: „Die Einwürfe wider die Überredungen und der Eigendunkel unserer bloß spekulativen Vernunft sind selbst durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben und müssen also ihre gute Bestimmung und Absicht haben, die man nicht in den Wind schlagen muß“ (A 743/4). Und doch läßt sich eine Zweifelsfrage nicht unterdrücken: „Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren?“ (B XV).

6. So ist es denn nicht verwunderlich, daß Kant, obwohl er von der Vernunft definitionsgemäß als einem Vermögen der Prinzipien spricht, sagen kann, daß die Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben seien, ihr Vermögen übersteigen. Ihr Vermögen ist also in anderer Hinsicht ein Unvermögen. Es gilt aber darauf aufmerksam zu machen, daß Kant hier immer von der menschlichen Vernunft spricht, die in gewisse Verlegenheiten gerate, ohne daran schuld zu sein (A VII). Denn die dialektischen Schlüsse, die aus der Natur der Vernunft entspringen, seien Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst; von ihnen könne sich selbst der weiseste aller Menschen nicht losmachen (A 339). An anderer Stelle behauptet Kant allerdings das Gegen teil: der Fehler der Subreption sei jederzeit ein Mangel der menschlichen Urteilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben (A 643).

7. Diese gegensätzliche Beurteilung der Vernunft durch Kant läßt sich dahin aufklären, als sie in ihrem rechtmäßigen Gebrauche durchaus einstimmig und nur in ihrem Mißbrauche dialektisch sei; dieser Mißbrauch aber gehe zu Lasten des Menschen und seinem Mangel an Urteils kraft. Allein, wenn Kant sagt, daß die Vernunft übertriebene Forderungen an ihre Leistungsfähigkeit oder an ihr Vermögen stelle (A 795), was sie zum Übersteigen ihres Erfahrungsgebrauchs verleite (A IX u. XIII), so macht er damit doch wieder die Vernunft allein verantwortlich. Auf jeden Fall richte sie in ihrem erfahrungsreinen Gebrauch, was ihr Mißbrauch sei, nichts aus (A 795). Der Mißbrauch beruhe aber auf einem Mißverstände, indem sie sich eben in ihrer Leistungsfähigkeit mißverstehe (A XIII).

8. Die Folge ihres Mißverständes und Mißbrauches bezeichnet Kant mit dem Ausdruck „Antithetik“. Ihr Mißbrauch stürze sie in Dunkelheit und Widersprüche (A IX, B 19), in Irrtümer und trüglichen Schein (A 339, 669, 795), bei dem es sich um einen einseitigen Schein, um Vorspiegelungen und Betrug (A 407, B XV), um Blendwerke und Ausschweifungen (A 795) handle. Diesem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten, Widersprüchen, Paradoxien, Antinomien, von vernünftelnden und dialektischen Begriffen könne die Vernunft entnehmen, daß ihrem Gebrauche verborgene Irrtümer zugrunde liegen müßten (A VIII). Nur diese Irrtümer sollen abgestellt werden, weil die Antithetik der Vernunft selbst natürlich ist und deshalb nicht behoben werden kann, wie aus folgenden Worten hervorgeht: „Hier zeigt sich nämlich eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künstliche Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät . . .“ (A 407).

9. Als Kampfplatz der endlosen Streitigkeiten der Vernunft mit sich selbst bezeichnet Kant die Metaphysik, die gerade um der unvermeidlichen Widersprüche der Vernunft willen um ihr Ansehen gekommen sei (A VII, B 23/4). In diesem Zusammenhang meint Kant die metaphysica specialis, also die Kosmologie, Psychologie und Theologie. Diese „Metaphysik im Endzweck“ ist für ihn eine eingebildete Wissenschaft (A 395/6), wo man seine Vorstellungen zu Gegenständen an sich mache. Kant umschreibt sie auch als eine ganz isolierte, spekulativen Vernunfterkennntnis,

die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebe und zwar durch bloße Begriffe (B XIV/XV).

10. Könne die Antithetik der Vernunft auch nicht beseitigt werden, so sei es doch möglich, die Vernunft von Irrtümern freizuhalten (A 11/12, 339, 795), indem deren Quelle verstopt werde (B XXXI); dadurch würden ihr Mißverständ verhütet (A 643—5) und ihre gerechten Ansprüche sicher gestellt (A XI, 751—2, 795, 669). Sie selbst werde geläutert (A 11/12), obwohl damit ihre Illusionen zwar nicht beseitigt, aber doch am Betrugs verhindert werden könnten (A 643—5). Darum fordert Kant Freiheit für die forschende und prüfende Vernunft (A 743). Und darum kann er an sie auch die Aufforderung richten, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen (A XI).

II. Die Selbsterkenntnis der Vernunft als Selbstgericht

11. Diese Selbsterkenntnis vollzieht sich als Selbstgericht. Die Vernunft soll einen Gerichtshof einsetzen, „damit er sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtspüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst“ (A XI—XII), führt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage aus. Gegen den Schluß der Vernunftkritik kommt er auf dieses Bild eines Gerichtshofes zurück. Zweimal nennt er ihn den obersten und einmal den wahren Gerichtshof. Auch in der praktischen Vernunftkritik treffen wir dieses Bild wieder an.

Es ist auf jeden Fall ein Gerichtshof eigener Art, den Kant uns da vor Augen führt: Angeklagte ist die reine spekulative Vernunft, sofern sie die Grenzen ihres Erfahrungsgebrauchs überschritten hat. Auf dem Richterstuhl befindet sich ebenfalls die Vernunft, hier nun als kritisierende, weil es schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft liege, „welche keinen andern Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat . . .“ (A 752). In anderm Zusammenhang spricht Kant von der Vernunft als „eines wohlbestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“ (B XIII). Wer diese Zeugen sind, verrät Kant nicht. Ebensowenig nennt er auch den Ankläger in diesem Prozeß der Vernunft gegen sich selbst. Wer anders aber könnte es auch sein, der die Vernunft ihres Mißverständes und Mißbrauches anklagt, als die Vernunft, welche sich in ihren gerechten Ansprüchen zu verteidigen hat?

12. Angesichts der Antithetik der Vernunft, die nicht überwunden werden könne, müssen wir uns fragen, was denn der Vernunft und ihrem Gerichtshof die Zuständigkeit gibt, ihre Erkenntnisse zu richten. Als Antwort darauf können wir jene drei Stellen über den obersten und wahren Gerichtshof zitieren. Sie lauten: „Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprünglich Täuschungen und Blendwerke

enthalten. Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben" (A 669). Ferner: „Es ist etwas Bekümmernes und Niederschlagendes, daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben und diese, die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt, mit sich selbst in Streit geraten soll“ (A 740). Schließlich: „Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mitverwickelt, sondern dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen . . . Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hennimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeiten nicht anders führen sollen als durch Prozeß“ (A 751).

Die Zuständigkeit der Vernunft als Richterin liegt demnach in ihrer unbedingten Einheit begründet, wie dies aus einer weiteren Stelle deutlich hervorgeht: „In der Tat ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit: daß, wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es dann auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen sein würde“ (A XIII).

13. Es ist nun für den weiteren Gang unserer Betrachtung wichtig, zu wissen, daß Kants Vernunktkritik auf dem Vertrauen in die Richterqualität der Vernunft beruht. Dieses Vertrauen ist zwar zugegebenermaßen nicht unangefochten, wenn wir lesen: „Wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wißbegierde nicht bloß verläßt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält und am Ende betrügt“ (B XV). Und nachdem er an anderm Ort seiner Bekümmernis über die Antithetik der reinen Vernunft Ausdruck gegeben hat, fährt er fort: „Auf solche Weise gibt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft . . . Das ist eine tröstende Bemerkung, die der Vernunft wieder Mut gibt, denn worauf sollte sie sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzutun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz erhoffen zu können?“ (A 743).

Kant nennt es sogar „demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet und noch sogar einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daherkommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wiederum und gibt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, daß sie diese Disziplin selbst ausüben kann und muß, ohne eine andere Zensur über sich zu gestatten . . . und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Forderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe sicherstellen könne“ (A 795).

III. Die Möglichkeit der Selbstdkritik

14. Wir haben nun im folgenden die Möglichkeit oder die Voraussetzungen der Selbstdkritik zu untersuchen. Bisher hatte sich nur ergeben,

daß diese Selbstkritik notwendig ist und als unerlässliche Bedingung die unbedingte Einheit der Vernunft zur Voraussetzung hat. Man könnte die Vernunftkritik einem Spannungsfeld vergleichen, dessen Pole durch die Idee einerseits und durch die Realität der Vernunft andererseits gebildet werden. Der Idee nach ist die Vernunft eine unbedingte Einheit; der Realität nach ist sie eine in sich widersprüchliche Zweiheit. Dabei sei unter Realität die Erscheinungsform der Vernunft verstanden, während die Idee der unbedingten Einheit nicht bloß regulatives, sondern konstitutives Prinzip der Vernunftkritik ist. Es steht nun also der Idee der Vernunft ihre Realität gegenüber. Die einheitliche Vernunft sieht sich vor die schwere Aufgabe gestellt, sich in ihrer uneinheitlichen Realität wieder zu erkennen. Wie ist das möglich? Eine explizite Antwort gibt uns Kant darauf nicht. Es lassen sich aber genügend Stellen namhaft machen, aus denen wir eine Antwort gewinnen können.

15. Einen ersten Hinweis dafür, wo wir suchen sollen, gibt uns Kant schon in der Vorrede zur ersten Auflage. Er bezeichnet daselbst die Metaphysik als „das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet“. Und er fährt fort: „Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben entdeckt hat“ (A XX). Den zweiten Hinweis gibt uns Kant damit, daß die Vernunft als Richterin in die Streitigkeiten der Vernunft, welche sich auf die Objekte der Erkenntnis bezieht, nicht mitverwickelt sei. Demnach haben wir es mit zwei verschiedenen Bedeutungen von Vernunft zu tun, die von Kant selbst nicht deutlich auseinander gehalten werden.

Wenn Kant in bezug auf das Inventarium aller unserer Besitze aus reiner Vernunft sagt, daß uns da nichts entgehen könne, d. h. hier alles zu erkennen sei, so bezieht sich diese Erkenntnis auf alles das, was sie aus sich selbst hervorbringt. Dies aber sind die Produkte oder Schöpfungen der Vernunft oder anders formuliert: Vernunft, die sich selbst objektiviert, zum Objekt gemacht hat. Als solche ist sie Erscheinung geworden. Aber nicht Erscheinung der erkennenden Vernunft, sofern sie sich kritisiert, sondern Erscheinung der sich selbst objektivierenden Vernunft. Das sind nun auch die beiden Bedeutungen der Vernunft: 1. Vernunft als kritisch erkennende und 2. Vernunft als schöpferische.

16. Diese Bedeutungsunterscheidung erlaubt uns nämlich jetzt, diejenige Voraussetzung der Selbstkritik der Vernunft verständlich zu machen, die in ihrer Selbstanschauung gegeben ist. Die schöpferische Tätigkeit der Vernunft kommt nach Kant darin zum Ausdruck, daß die Vernunft der Natur ihre Gesetze vorschreibt. Unter Natur ist hier die Welt der Naturerscheinungen zu verstehen, sofern sie durch das wissenschaftliche Verstandesdenken synthetisch hervorgebracht worden ist. Hierzu liefern die Sinnesempfindungen das Material, das nun durch die Verstandesbegriffe in eine Form gebracht wird. Diese Verstandesbegriffe sind die Formen, die das Gemüt aus sich selbst hennimmt, weil sie in ihm a priori bereit liegen. So geht die schöpferische Vernunft als Verstand

in die Welt der sinnlichen Erscheinungen ein. Sie hat sich mit Hilfe des Materials der sinnlichen Empfindungen vergegenständlicht.

Begegnet nun die Vernunft als schöpferische dieser Erscheinungswelt, so begegnet sie sich selbst; sie vermag sich selbst anzuschauen oder wieder zu erkennen. Sie erkennt aber nur die von ihr selbst der anschaulichen Erscheinung aufgeprägten Verstandesformen oder Kategorien, weil diese von ihr selbst stammen. Ihre Erkenntnis ist synthetisch, weil dieser eine Synthesis vorangegangen ist, deren Urheber sie ist. Und nur darum ist ihre Erkenntnis apriorisch und notwendig gültig. Kritisch erkennende und schöpferische Vernunft sind also dasselbe. Aber die schöpferische Vernunft kann erst dann zur erkennenden werden, wenn ihr die Objektivierung zur Erscheinung gelungen ist, d. h. wenn sie in die Realität der sinnlichen Erscheinungen eingegangen ist.

17. Damit ist aber erst die Möglichkeit der auf Selbstanschauung beruhenden Selbsterkenntnis verständlich geworden, nicht aber die der Selbstkritik. Diese setzt doch voraus, daß Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche antithetisch sei. Wie kommt es nun zu dieser Antithese? Kant antwortet: wenn Vernunft ihren Erfahrungsgebrauch überschreitet und das, was sie von Erscheinungen erkannt hat, für Erkenntnis von Dingen an sich nimmt, d. h. wenn sie Erscheinungen für Dinge an sich hält. Wenden wir diese Bestimmung auf die schöpferische Vernunft an, so entsteht die Widersprüchlichkeit der Vernunft dadurch, daß sie das, was sie von sich in der Erscheinung wahrnimmt, als Erkenntnis ihrer selbst, als Vernunft an sich, vermeint. In der Natur als Erscheinung erkennt sie sich gar nicht als schöpferisches Subjekt, sondern als erschaffenes Objekt. Sie verwechselt sich als Objekt mit dem diese Erscheinung hervorbringenden Subjekt. Als Erscheinung ist sie aber synthetisierte Einheit, während sie als Ding an sich oder als das synthetisierende Subjekt Einheit im Sinne der Einfachheit ist. Wird nun beides in eins gesetzt, so scheint Vernunft sowohl zusammengesetzt als auch einfach zu sein, was genau der Antithese entspricht.

Fassen wir dies zusammen, so ergibt sich folgendes: die theoretische Vernunft ist als schöpferische begrifflich identisch mit dem Verstand. Indem sie die sinnlichen Empfindungen zu begrifflichen Erscheinungen formt, geht sie in die Erscheinung ein und hat sich damit objektiviert. An ihren Formen kann theoretische Vernunft als schöpferische sich nun anschauend erkennen, vorausgesetzt, daß sie die transzendentale Frage nach dem Subjekt des Objektes stellt. Übersieht sie nun aber den Erscheinungs- oder Objektcharakter ihrer selbst, hält sie Erscheinung für sich selbst als das die Erscheinung hervorbringende Subjekt, so wird ihre Erkenntnis notwendig dialektisch. In dieser Identifikation von Erscheinung und Ding an sich hinsichtlich ihrer selbst besteht ihr Mißbrauch, der eine Kritik ihres Gebrauchs notwendig macht.

IV. Kants Idee und Kritik der rationalen Psychologie

18. Wir sagten zu Beginn des vorigen Abschnitts über die Möglichkeit einer Selbstkritik der Vernunft, daß Kant uns darüber keine explizite Auskunft erteilt hat. Wir suchten sie deshalb in seinen Aussagen über das

Zustandekommen der sinnlichen Erfahrungen, d. h. in deren Bedingungen aufzufinden. Dabei haben wir uns der Kantschen transzentalen Methode bedient, die ja in nichts anderem besteht, als die Bedingungen und Voraussetzungen zu untersuchen, unter welchen sinnliche Erfahrung möglich ist. Wir fanden als einzige Bedingung diese, daß eine schöpferische Qualität der Seele, sich zu objektivieren oder zu vergegenständlichen nötig ist, um sich selbst anschauen und erkennen zu können. In dieser schöpferischen Qualität ist es zugleich begründet, daß mit der Selbstan-schauung und Selbsterkenntnis die Identifikation von Erscheinung und Ding an sich geschieht, woraus die Antinomien der Vernunft verständlich werden, wenn man dies Verhältnis auf die Vernunft, d. h. auf die vernünftige Seele selbst bezieht. Kant selbst hat diese Antwort nicht explizit gemacht. Aus seinen diesbezüglichen Aussagen geht nicht hervor, daß die Vernunft sich selbst mit ihrer Erscheinung identifiziert. Dazu wäre nötig gewesen, daß Erscheinung eben als Erscheinung der Vernunft gesehen würde, wobei „Vernunft“ hier sowohl als genitivus subjectivus als auch als genitivus objectivus aufzufassen ist.

19. Warum nun Kant selbst nicht zu dieser Einsicht gelangt ist, wollen wir im folgenden verständlich machen. Hierzu gilt es zuerst seine Idee objektiver Erkenntnis in der rationalen Psychologie herauszustellen. Was Kant sucht, sind objektive Prädikate des denkenden Subjekts, d. h. des Subjekts als Objekt, als Gegenstand der Erkenntnis. Er sieht ganz richtig, daß es Aufgabe der rationalen Psychologie wäre, alles aus dem „Ich denke“ als dem alleinigen Text der rationalen Psychologie herauszuholen; aber dieser Gedanke könnte ja nichts anderes als transzendentale Prädikate desselben enthalten, aus denen für objektive Erkenntnis nichts zu entnehmen sei (A 343). Deshalb ist für Kant das Ich denke eine gänzlich leere Vorstellung und kein Begriff, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Dinge begleitet; er nennt es das transzendentale Subjekt, ein unbekanntes X, das nur durch die Gedanken, die seine Prädikate seien, erkannt werde (A 346). Darum sei das Bewußtsein das einzige, was alle Vorstellungen zu Gedanken mache und worin alle unsere Wahrnehmungen vom Ich als transzendentalem Subjekt angetroffen werden müßten (A 350). Er sagt ausdrücklich: „Außer dieser logischen Bedeutung des Ich haben wir keine Kenntnis vom Subjekt an sich, was diesem, sowie allen Gedanken als Substratum zu Grunde liegt“ (A 350).

Gegen die rationale Psychologie gewendet, macht Kant geltend, daß man innerhalb des logischen Bereichs den Satz, die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen könne, wenn man sich nur bescheide, daß uns dieser Begriff nicht im mindesten weiterführe, daß er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne (A 350/1). Was Kant damit sagen will, finden wir in der zweiten Auflage dahin erklärt, daß alle Modi des Selbstbewußtseins im Denken, an sich, noch keine Verstandesbegriffe von Objekten, d. h. Kategorien, sondern bloße logische Funktionen seien, die dem Denken gar nicht Gegenstand werden könnten, mithin mich selber noch nicht als Gegenstand zu erkennen gäben. Nicht das Bewußtsein des bestimmenden, sondern nur das des bestimmbaren Selbst, d. h. meiner inneren Anschauung, sei das Objekt. „In allen Ur-

teilen bin ich nur immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht" (B 407). Oder wie Kant in der ersten Auflage deutlicher argumentiert: „Es ist sehr einleuchtend, daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen können, und daß das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt), wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten“ (A 402).

Indem Kant objektive Erkenntnis sucht, d. h. also Erkenntnis des denkenden Subjekts als Objekt oder Gegenstand, und die Idee solcher Erkenntnis zum Maßstab seiner Vernunftkritik macht, ist er von vornherein nicht in der Lage, jene Erkenntnismöglichkeit genügend in den Blick zu bekommen, die dem Subjekt gilt, das als transzendentales Substrat dann selbstverständlich unzugänglich und damit unerkannt bleibt. Das heißt nicht, daß es unbekannt ist: Kant spricht ja von ihm als dem bestimmenden Subjekt, aber er widmet ihm nicht weiter seine Aufmerksamkeit, deshalb entdeckt er auch nicht, daß es als bestimmendes sich objektiviert, d. h. zum Objekt bestimmt. Stimmt man seiner Idee objektiver Erkenntnis zu, dann muß einem die Erkenntnis des reinen Subjekts verschlossen bleiben; dann ist das „Ich denke“ allerdings nur eine leere Vorstellung und kein Begriff, sondern ein bloßes Bewußtsein.

20. Kant ist sich sehr wohl bewußt, daß seine eigene Untersuchung als transzendentale nicht Erkenntnis von Objekten liefert: „Denn die innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgendein besonderer Unterschied desselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muß als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Unteruchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welches allerdings transzental ist“ (A 343). In solcher gleichfalls rationalen Untersuchung findet er die Quellen oder Stämme unserer Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, oder Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Von der Einbildung sagt er, daß sie eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele sei, ohne die wir keine Erkenntnis haben würden (A 78). Aber trotz dieses Ansatzes zur transzentalen Bestimmung der Seele als reinem Subjekt, das sich kraft seiner Qualität der Einbildung zu objektivieren vermag, unterläßt es Kant, die Untersuchung hier weiter voranzutreiben. Sie bleibt bei den Vermögen und Kräften der damaligen Vermögenspsychologie stehen, sie erreicht das Subjekt dieser Vermögen nur implizit, nicht ausdrücklich.

21. Von der Idee einer rationalen Erkenntnis des Objektes aus unternimmt es Kant auch, die rationale Psychologie seiner Zeit kritisch zu beurteilen. Ihr Dilemma bestehe darin, einerseits aus bloßer Vernunft urteilen zu wollen, andererseits aber zur Erkenntnis des Objektes auf den Inhalt der inneren Wahrnehmung angewiesen zu sein. Aber „das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z. B. nur der Lust oder Unlust),

welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseins hinzukäme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln" (A 343). Darum sei das „Ich denke“ der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln solle. Wenn sie nun also verfährt und aus dem „Ich denke“ die Substanzialität und mit ihr verbunden die Immaterialität, Inkorruptibilität, Personalität und Spiritualität ableitet, dann entstünden daraus die vier Paralogismen der rationalen Psychologie.

22. Es gibt aber nach Kants Kritik nicht nur keine rationale Psychologie, sondern auch keinen rationalen Teil der empirischen, gleichsam als metaphysische Anfangsgründe der Seelenwissenschaft. In den „Betrachtungen über die Summe der reinen Seelenlehre, zufolge ihrer Paralogismen“ heißt es: „Wenn wir die Seelenlehre als die Physiologie des inneren Sinnes mit der Körperlehre als eine Physiologie der äußeren Sinne vergleichen: so finden wir außer dem, daß in beiden vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, daß in der letzteren Wissenschaft doch vieles a priori, aus dem bloßen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersten aber aus dem Begriffe eines denkenden Wesens gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese: Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein den wandelbaren Bestimmungen zugrundeliegenden Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand gibt, während die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt. Denn in dem was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes, außer etwa das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint, ein einfaches Objekt vorzustellen, oder besser gesagt, zu bezeichnen. Dieses Ich müßte eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunfterkenntnis von der Natur des denkenden Wesens überhaupt zustande zu bringen. Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung als Begriff von irgendeinem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, sofern nämlich dazu noch irgend etwas anderes in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht. Also fällt die ganze rationale Psychologie, als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren, und uns in den Schranken der Erfahrung zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann“ (A 381/2). Kant will also sagen, daß der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele als Objekt der Erkenntnis, nicht kategorial präformierbar sei, weil ihre Zustände sich in ständigem Flusse befänden. Das sei zugegeben;

aber wieso sind wir dann doch in der Lage, empirische Begriffe von solchen Zuständen zu bilden, die doch etwas irgendwie Bleibendes bezeichnen wollen? Ferner: sind wir dessen sicher, daß der Gegenstand der äußeren Sinne ganz beharrlich ist? Heute wissen wir doch, daß auch er fließt, daß er reines Bewegungsphänomen ist. — Wie aber urteilt Kant von dieser empirischen Psychologie? Er sagt von ihr, daß sie nicht einmal den Namen einer Wissenschaft verdiene (Vorrede zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*). In der Architektonik der reinen Vernunft rechnet er sie wie die empirische Naturlehre zur angewandten Philosophie. Sie müsse aus der Metaphysik völlig verbannt werden und sei schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen (A 848).

V. Die ungelösten Probleme der transzendentalen Psychologie Kants

23. Aus Kants Idee einer rationalen Psychologie als Erkenntnis des Seelenobjektes einerseits und aus der unvollständigen Durchführung seiner transzendentalen Philosophie andererseits wird nun auch verständlich, daß die entscheidenden Probleme der transzendentalen Psychologie unlösbar bleiben mußten. Dabei sei hier unter „transzental“ nicht rationale Gegenstandserkenntnis verstanden, sondern diejenige Erkenntnisrichtung, die auf die Vermögen und Kräfte der Erkenntnis gehen. Im Titel über den Paralogismen der rationalen Seelenlehre steht nämlich bei Kant der Ausdruck „transzental“; er meint damit aber wahrscheinlich „transzendent“.

An erster Stelle ist hier das Problem der Selbstanschauung zu nennen. Kant behandelt es erst in der zweiten Auflage und zwar an zwei Stellen. Um ihrer Wichtigkeit willen seien sie ausführlich zitiert: „Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbstdtätigkeit, d. i. intellektuell wäre. Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein“ (B 68). Später heißt es: „Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes auffallen mußte, verständlich zu machen: nämlich wie dieser sogar auch uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht aber wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir uns nämlich nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten...“ (B 152/3). „Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne, Ich als Intelligenz und denkendes Subjekt erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstände bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierig-

keit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmung sein könne" (B 155/6). Der Schluß dieser Überlegungen besagt, wir müßten auch dem inneren Sinn zugeschreben, daß wir durch ihn uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden, wenn wir einräumten, nur dadurch Objekte erkennen zu können, sofern wir von Gegenständen äußerlich affiziert würden (B 156). In einer Anmerkung dazu möchte Kant die Schwierigkeit der inneren Affektion nicht so groß anschlagen, wie andere dies getan haben: „Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns selbst affiziert werde. Jeder Aktus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel davon geben... Wie sehr das Gemüt gemeiniglich hierdurch affiziert werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können“. (B 156).

So wie Kant dieses Problem sieht, ist es genau das Problem, wie für die Vernunft Selbsterkenntnis, die auf Selbstanschauung gründet, möglich sei. Indem Kant erklärt, diese Schwierigkeit sei jeder Theorie gemein, so könnte er damit vermutlich gesagt haben wollen, daß jede Theorie solche Selbsterkenntnis involviere. Daß nun gerade diese Schwierigkeit nicht auflösbar sei, läßt folglich jede Theorie von vornherein unbegründet sein, was in dem Fall auch Kants gesamte Kritik der reinen Vernunft als Selbstkritik beträfe.

Dabei ist es aber als Verdienst Kants anzusehen, daß er dieses Problem überhaupt bemerkt hat. Er fragt, wie das „Ich denke“ von dem „Ich schaue mich an“ verschieden und doch mit ihm einerlei sein könne. Diese Frage betrifft auch die Möglichkeit der Selbsterkenntnis der Vernunft, wie sie sich selbst anschauend erkennen, oder und wie sie angeschautes und gedachtes Objekt sein könne. Daß Kant dies als Schwierigkeit bezeichnet, sie zugleich aber bagatellisiert und mit dem Hinweis auf die innere Aufmerksamkeit zu erklären meint, zeigt, daß er sich der Schwere dieses Problems doch nicht voll bewußt geworden ist.

24. Aber nicht nur die innere Anschauung birgt eine Schwierigkeit in sich, sondern auch die äußere: „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten würde also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen, wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes möglich sei. Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, der die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einen Begriff von ihm bekommen werden“ (A 392/3). „So ist denn also aller Streit über die Natur unseres denkenden Wesens und die Verknüpfung desselben mit der Körperwelt lediglich eine Folge davon, daß man in Ansehung dessen, wovon man nichts weiß, die Lücke durch Paralogismen der Vernunft ausfüllt, da man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasiert, woraus eingebildete Wissenschaft, sowohl in Ansehung dessen, der sie bejahend, als dessen, der sie verneinend behauptet, entspringt, indem ein jeder entweder von Gegenständen etwas zu wissen

vermeint, davon kein Mensch einigen Begriff hat, oder seine eigenen Vorstellungen zu Gegenständen macht und sich so in einem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herumdreht" (A 395/6).

Darum reduziert Kant die drei dialektischen Fragen, die auf dem transzentalen Schein unserer psychologischen Begriffe beruhen sollen, nämlich 1. die Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit dem organischen Körper, 2. der Anfang dieser Gemeinschaft und 3. das Ende der Gemeinschaft, auf die eine Frage nach der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen der äußereren Sinnlichkeit und wie diese nach beständigen Gesetzen untereinander verknüpft sein möchten, daß sie in einer Erfahrung zusammenhingen (A 386).

Endlich bleibt für Kant auch die Frage nach dem gemeinsamen Substrat beider unbeantwortbar: „Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwaigen transzentalen Substratum äußerer Erscheinungen einsehen, denn dieses ist mir ebensowohl als jenes unbekannt“ (A 383). Alle diese Fragen seien nicht zu beantworten, denn: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transzentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer andern Anschauung als der unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung zu einem Objekt, und was der transzendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir sogar uns selbst nur durch den inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu gebrauchen könnten, etwas anderes als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten“ (A 278). Kurz zuvor meinte Kant, daß er es ja überhaupt nicht zu wissen brauche, was die Dinge an sich seien (A 277).

VI. Kritische Schlußbetrachtungen

25. Vergleichen wir dieses Bekenntnis Kants zum Nichtwissen, das nie zu überwinden sein wird, mit den eingangs zitierten Schlußworten seiner *Kritik der reinen Vernunft*, so werden wir eines seltsamen Widerspruchs inne. Wie soll unsere Wißbegierde je zur völligen Befriedigung gebracht werden können, wenn der Mensch von der kantischen Vernunft so sehr im Stich gelassen wird? Oder ist dieser Widerspruch einer jener scheinbaren, die sich herausklauben lassen, wenn man einzelne Stellen aus dem Zusammenhang reißt und miteinander vergleicht? Wohl kaum! Denn die Entwicklung der nachkantischen Philosophie bis auf unsere Tage hat gezeigt, das Kants transzendentales Philosophieren eine Fülle neuer Fragen aufgeworfen hat, die mehreren Generationen von Denkern Stoff für ihre Werke gegeben hat.

26. Von da aus gesehen ist es in der Tat ein großes Verdienst Kants, die transzentalen Fragen zwar gestellt, aber nicht beantwortet zu haben. Seine Behauptung, daß sie überhaupt nicht zu beantworten seien, überschreitet freilich die Grenzen seines Wissens. Wenn es auch auf den ersten Blick merkwürdig scheinen mag, was wir jetzt geltend machen, so kann es doch nicht von der Hand gewiesen werden: in gleichem Maße, wie Kant gegenüber dem dogmatischen Wissen in der Metaphysik seiner Zeit kritisch eingestellt war, so unkritisch ist er seinem eigenen Nichtwissen begegnet, weil er es dogmatisiert hat. Erklärte er doch diejenigen Fragen, auf die er keine Antwort finden konnte, für unlösbar. In dieser Form eines neuen Dogmatismus hat er freilich nicht lange gewirkt, haben doch seine Nachfahren es nicht unversucht lassen können, die gestellten Fragen dennoch zu beantworten. Daß dabei der negative Dogmatismus Kants wieder in den positiven seiner Vorgänger umschlagen konnte, liegt nur daran, daß die kopernikanische Wendung Kants keine echte Umkehr gewesen ist.

27. Was wir damit meinen, soll zuerst am Beispiel der kopernikanischen Wende klar gemacht werden: das Ptolemäische Weltbild setzte die Erde in den Mittelpunkt und ließ alle Gestirne um sie herum kreisen, auch die Sonne. Kopernikus drehte das Verhältnis von Erde zu Sonne um und setzte anstelle der Erde die Sonne in den Mittelpunkt und ließ die Erde um die Sonne kreisen. Das Ptolemäische Weltbild war von der Kirche als das wahre dogmatisiert worden; nach Kopernikus wurde das heliozentrische Weltbild dogmatisiert. Beide Weltbilder erwiesen sich in ihrer dogmatischen Form als falsch. Denn man entdeckte, daß es nur relative Bewegungen gibt, und daß es eine Zweckmäßigkeitsfrage und nicht Wahrheitsfrage sei, wo man den Mittelpunkt anzusetzen habe zur günstigen und leichtesten Erklärung und Berechnung der scheinbaren Himmelsbewegungen unserer Gestirne. Diese neue Auffassung steht zu den beiden alten insofern in einem diametralen Gegensatz, als sie deren dogmatischen Charakter aufhebt und das relative Recht beider Auffassungen anerkennen kann. Und darin besteht auch die entscheidende Umwendung im Denken: vom Dogmatismus zur Einsicht in das relative Recht beider Standpunkte, wo es um gegenständliches Wissen geht.

28. Kant berief sich auf Kopernikus. Mit seinem Denken verhalte es sich ebenso wie mit demjenigen des Kopernikus, wie in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik zu lesen steht (B XVI/XVII). In der Metaphysik könne man es ähnlich versuchen: bisher bestand die Meinung, unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; nun versuche man es einmal, ob es mit dem Erkenntnisgeschäft nicht besser vorangehe, wenn sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnisweise richten würden. Die notwendige Einschränkung, daß wir dann allerdings nur Erscheinungen erkennen könnten, nahm Kant vor und erklärte in der Folge, daß wir von den Gegenständen als Dingen an sich gar nichts wüßten und sie auch nie erkennen könnten. Genau darin besteht Kants negativer Dogmatismus, während der positive der Metaphysik die Er-

kennntnis der realen Dinge an sich aus bloßen Begriffen zu gewinnen vermeinte.

Nun haben wir gesehen, daß beides nicht stimmt, folglich ist die kantische Wende gleich der kopernikanischen keine echte gewesen. Kant hat nämlich das relative Recht der Metaphysik, daß die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes im Erkenntnisprozeß das Ergebnis bestimmt, unterschlagen. Er anerkennt zwar, daß der Gegenstand unsere Sinnlichkeit affizieren müsse, damit wir uns von ihm überhaupt eine Vorstellung machen könnten, aber er hat diesen Anteil des Gegenstandes am Zustandekommen des Resultates nicht weiter berücksichtigt. Er hat die transzendentalen Voraussetzungen, die von seiten des Objektes kommen, außer acht gelassen und damit den Subjektivismus des transzendentalen Idealismus verschuldet.

Gleicherweise hat er aber auch den Anteil des erkennenden Subjektes nicht bis zu dem Punkte zurückverfolgt, der seine wahrhafte Beschaffenheit einsichtig gemacht hätte. Darum blieben ihm auch die transzendentalen Bedingungen einer Kritik der reinen Vernunft als Selbstkritik verborgen.

29. Daß Kant die echte Wende nicht vollzogen hat, beweist sein Festhalten an der Idee objektiver Erkenntnis aus bloßer Vernunft. Anstatt zu erklären, daß objektive Erkenntnis des realen Objektes an sich von vornherein ein in sich widersprüchliches Unternehmen ist, hat er an der Idee solcher Erkenntnis festgehalten und mehr oder weniger resigniert festgestellt, daß uns solche rationale Erkenntnis nicht möglich sei. Dabei hat er aber zugleich dasjenige, was wir unzweifelhaft vom Objekt wissen, nämlich daß es affizierendes Subjekt ist, gleichfalls als unerkennbar oder als bloße Denkmöglichkeit hingestellt, die sich nicht erweisen lasse.

Die echte Umkehrung hätte darin bestanden, daß er anstelle der Idee rationaler Erkenntnis realer Objekte die neue Idee rationaler Erkenntnis des transzendentalen Subjektes gesetzt hätte. Dieses Subjekt ist einzige und allein aus dem Selbstbewußtsein erkennbar, d. h. aus der transzendentalen Apperzeption, dem „Ich denke“, in welches es sich vorgängig objektiviert hat. Von dieser neuen Idee aus hätte Kant dann auch die bisherige Psychologie kritisieren müssen, die er als Vermögenspsychologie von seinen Vorgängern kritiklos übernommen hat. Indem er diese Vermögen nicht als Inhalt der Selbsterfahrung und damit als empirisch erkannt, sondern seinen Vernunftkritiken unterlegt hat, ist auch sein Denken nicht rein rational, sondern mit empirischen Elementen vermischt.

30. Unsere Kritik würde aber fehlgehen, wenn sie nicht auch Kants Verdienst herausstellte. Die kopernianische Wende seines Denkens von rationaler Objekterkenntnis in der Metaphysik zu rationaler Subjekterkenntnis in der Transzentalphilosophie hat bewußt gemacht, daß eigentlich philosophisches Denken in einem Umdenken besteht. Daß dieses Umdenken schon in der Fragestellung zu geschehen hat, beweisen seine völlig neuen Fragen, die er aufgeworfen hat. Insofern hat Kant jene echte Umwendung im Denken vorbereitet, die nach ihm Paul Häberlin in seinen

Spätwerken vollzogen hat und die sich nun auch auf die Idee der Erkenntnis erstreckt hat. Dem Studium dieser Werke verdanken wir nicht nur die richtige Fragestellung, die zur Auflösung jener von Kant gestellten transzendentalen Fragen führt, sondern auch die Möglichkeit, die *Kritik der reinen Vernunft* als Selbstkritik in ihrem Problemgehalt zu sehen und aufzulösen.

Anmerkung: Die vorliegenden Betrachtungen bilden die knappe Darstellung einer größeren Arbeit über „Kants Kritik der rationalen und empirischen Psychologie“. Die von Paul Häberlin genannten Spätwerke haben eine ausführliche Würdigung in meinem Aufsatz „Die philosophische Bedeutung der Frage im Werke Paul Häberlins“ gefunden. Sie ist in der Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. VII, Heft 3, 1953 erschienen, wo auch die betreffende Literatur verzeichnet ist.

ZUR ERINNERUNG AN PAUL NATORP

geboren am 24. Januar 1854

von Paul Krüger, Hannover

Als wir 1913 als blutjunge Abiturienten, die Theologie studieren wollten, aus Hannover in das schloßgekrönte Marburg fuhren, umgab uns eine neue Welt. Es war das Marburg der vielen bunten Studentenfahnen, die unter einem unwahrscheinlich blauen Sommerhimmel flatterten, das Marburg der Faßpartien, der nächtlichen Fackelzüge, das Marburg des jugendlich beschwingten Übermutes. Abends pilgerten wir zum Schloßberg hinauf und sahen im Mondlicht mit sehnsgütigen Augen auf die fernen Schatten der Berge, sahen die Lahn heraufblitzen, verfolgten mit den Blicken die heranrollenden Schlangen der Fernzüge; wie herrlich grün waren die wogenden Wälder, in die wir untertauchten, wenn der Sonntag gekommen war.

Aber wie strahlend war der Geisteshimmel, der um uns leuchtete. Ennecerus, der große Mitverfasser des BGB, wandelte damals noch, leicht vornübergebeugt und die Hände auf dem Rücken verschränkt, wie ein Turm des Geistes durch die Wettergasse, zu dem wir hinaufstaunten, Theodor Birt plauderte in einem schmucklosen Auditorium grazil über Horazische Satiren, Karl Budde, der Alttestamentler, zupfte seinen Prophetenbart, wenn er mit tiefer Stimme hebräische Worte des 1. Jesaja aus der Kehle rollte, Wilhelm Hermann, erleuchteten und verklärten Geistes, gab uns in seiner schlchten Art unverrückbare, so schien es, Grundsätze der christlich-kantischen Ethik, Adolf Jülicher sprach stundenlang, indem er seine breiten Handflächen nach außen und nach innen wandte, sehr gelehrt über die Eingangsverse des Philipperbriefes, dessen so komplizierte Hintergründe wir durchaus nicht verstanden. Wilhelm Heitmüller, uns freundschaftlich zugetan, lachte herzlich mit seinen großen Augen, wenn er eine schwierige Stelle des Römerbriefes exegisierte, um bisweilen, verzückt und gleichsam verklärt von der Hoheit der Worte, längere Zeit an die Decke des Auditoriums zu schauen.

Wir fühlten uns völlig geborgen und sicher, bis der August 1914 uns zu den Fahnen des Heeres rief. Die Wirklichkeit schien geborsten, es tat sich ein Abgrund auf, die Fassaden einer so herrlichen Welt wankten und fielen, der Himmel wurde blaß, leichenblaß. Die bunten Farben erlebten langsam.

Da sehe ich ihn zum ersten Male deutlich in der Erinnerung vor mir: seine kleine, schmale, fast zierliche Gestalt, scheinbar wesenlos geworden, aber transparent für die reine Idee, fast vom Geist gedrückt, der Körper nur noch Kopf, seine schneeweissen, glänzenden, gescheitelten Haare wie

eine Krone, der lange Bart, der die Würde verkörperte, und die klarsten, strahlendsten Kinderaugen in dem Gelehrtengesicht, die hinter scharfen und unerbittlichen Brillengläsern hervorlugten. Ende Juli 1914 richtete er ein paar persönliche Worte an uns im Auditorium maximum, die wir, die Generation der späteren Langemarckkämpfer, bebenden Herzens anhörten. Er sprach von Vaterland und Menschheit, nicht schmetternd und begeisternd, sondern gleichsam zaghaf, schüchtern und stockend mit „heiliger Nüchternheit“ vor dem gewaltigen Donner des Schicksals, dessen Blitze auch seinen Sohn treffen sollten. War es eine Vorlesung über allgemeine transzendentale Logik, in der er uns die apriorischen Grundlagen der Wirklichkeit der Erfahrung mit subtiler Genauigkeit auseinandergelegt hatte, war es ein Kolleg über Platon, ein Kolleg, dessen Gelehrsamkeit wir bewunderten, ohne sie zu verstehen, wir zogen kurz darauf in den ersten Weltkrieg, überschwenglichen Herzens, wie junge homeriche Helden, wie zu einem Tanz der Waffen, von Tyrtaios berauscht, das Wort von Horaz auf den Lippen und in der bangenden Seele: Süß ist es und ehrenvoll, für das Vaterland zu sterben. Und wie viele starben, wie das Gesetz des Vaterlandes es befohlen hatte.

Verwundeten, zerbrochenen Herzens kehrte ich 1917, schwergetroffen durch einen Granatsplitter, auf Kriegsurlaub nach Marburg zurück. Wieder fand ich mich in den Vorlesungen und im Seminar von Paul Natorp, das, wenn ich mich nicht irre, damals von Hinrich Knittermeyer betreut wurde. Die Wirklichkeit, die wundervolle Wirklichkeit von 1913/14, war zerschlagen, wir kehrten zurück, um die unverrückbare Wahrheit der Dinge, die feste und wirkliche Wirklichkeit in dem Wirbel der Ereignisse zu suchen, wir waren an Abgründen entlanggegangen, die wir nicht geahnt hatten, wir wollten den felsenfesten Grund der Dinge kennenzulernen, nachdem wir das Wanken der Zeitgeschichte unter den Füßen gespürt hatten, von dem Ernst Troeltsch schon 1905 geredet hatte, wir suchten etwas zu fassen, was nicht wie Nebel und Traum verschwand. Wir übersetzten in Natorps Seminar unmittelbar aus dem Griechischen Stellen aus dem Phaidon, dessen ewiger Tiefsinn uns tröstlich war, ohne daß wir ihn ganz ergründen konnten. „Rechenschaft ablegen“, ja, das wollten wir, „von dem, was wirklich ist“, wir wollten den Logos des Seins erfassen, die Ratio des Irrationalen. Wir wollten das Leben, das ins Bodenlose abzusinken drohte, durch ein Gesetz bändigen und binden, durch eine Ordnung festigen, die unzerstörbar sein sollte. Dieses Gesetz fanden wir damals in der klaren Ratio des „Bis-zum-Grunde-Denkens“ Natorps, der aus der schöpferischen Synthese ursprünglichen Denkens die Grundformen gerechten Bei-einander- und Mit-einander-Seins der Menschen und der Menschheit mit logischer Notwendigkeit entwickelte, die glasklar war. 1919, nachdem ich über vier Jahre Soldat gewesen war, wagte ich, damals in Göttingen, an Paul Natorp zu schreiben und ihn zu fragen, ob ich zu ihm kommen dürfte, um die Probleme, die mich in der Theologie bewegten, vom Philosophischen her zu lösen. Leider habe ich durch die Flucht aus Oberschlesien 1945 die Briefe verloren, die er mir damals schrieb. Umgehend, wie es damals Sitte war, schrieb er an mich, wie ich es nicht erwarten konnte, ohne Überschwang, klar, sachlich, menschlich so nah, daß mich diese Nähe des be-

rühmten Mannes beinahe beschämte. Ich ging nach Marburg, legte ihm Schriftstücke, geistige Entwürfe, Schattenrisse eines geistigen Aufbaus vor, wie ich ihn mir dachte, und es begann, befeuert durch die Gegenwart von Rudolf Otto, mit dem ich weite Spaziergänge machen durfte, eine Zeit menschlicher Begegnung mit Paul Natorp, über die ich heute noch aus der Erinnerung staune. Wohl sah ich Natorp wöchentlich häufiger im Platonseminar, in dem sich rhapsodisch begeisterte Georgeanhänger über den Eros äußerten (das Symposion trat an die Stelle des Phaidon), aber jeden Sonnabend gegen 12 Uhr sprang ich die Treppen zu seiner Wohnung hinauf und durfte mit ihm allein διαλέγεσθαι. Wenn ich an der Tür klopfenden Herzens lauschte, hörte ich oft die ehernen Schicksalsklänge Beethovens herausrauschen, ich wagte nicht zu läuten, bis die Töne verklangen, dann stand ich plötzlich vor ihm, der mich etwas steif begrüßt hatte, und dann begann eine Musik der Gedanken, so scheint es mir heute, die sich klar gegeneinander abgrenzten, von seiner Seite gefügt wie Bachsche Fugen; ich durfte ihm meine Meinung sagen, in Figuren aufzeichnen, er saß als gleicher Gesprächspartner mir gegenüber, eine Tatsache, die mich immer wieder erschütterte, es ging um den Logos philosophischen und religiösen Denkens und deren Abgrenzung, es war für seine philosophische Ratio wohl schwer zu fassen, was ich über Bild, Sinnbild, unechtes und echtes Symbol zu sagen hatte. Einmal hatten wir mit Gedanken wieder gekämpft sine ira et studio, er konnte manchmal hell auflachen über die Kühnheit, die Jugendkühnheit gedanklicher Folgerungen, da ging er still an eines seiner gewaltigen Büchergestelle und schlug Platons 7. Brief auf und las mir griechisch vor: „Denn es lässt sich gar nicht wie andere Einzelerkenntnisse in Worte fassen, sondern aus häufigem Beisammensein, das sich um die Sache selbst zusammenschließt, und aus wirklicher Lebensgemeinschaft wird es im Nu, wie sich aus einem springenden Funken Licht entfacht, in der Seele erzeugt, und siehe da! schon nährt es sich aus sich selbst.“ (Weinstock).

Einmal sagte er mir, er, der berühmte Platonforscher, seine Ansicht über Platons Idee sei doch wohl nicht richtig gewesen, sie habe sich ihm gewandelt, er gab kurz darauf sein Platonbuch in neuer Sicht heraus, übrigens schrieb er damals an seinem meiner Kenntnis nach letzten Buch *Sozialidealismus* mit einer jugendlichen Begeisterung, sprachlich von einer Jugendfrische, deren Unmittelbarkeit mich auch im Gespräch dem Professor gegenüber „mit dem Silberhaar“, wie ich ihn zu nennen pflegte, in Verlegenheit setzte. Damals gab er eine Teestunde: die Professoren Rudolf Otto, Nicolai Hartmann, der von der Intuition der Intuition redete, Heitmüller, der Psychologe Jaensch, der Kirchengeschichtler Horst Stephan und andere, die ich vergessen habe, fanden sich ein, ich durfte aus meiner Arbeit vorlesen. In einer anderen Teestunde im größeren Kreise sprach er über sein Verhältnis zu Dostojewskij, den er sehr zu verehren schien. In der Doktorprüfung unterhielten wir uns miteinander plaudernd über den Unterschied von Platon und Kant, ein Problem, das mich nie wieder losgelassen hat.

Persönlich widrige Schicksale führten mich dann weit von ihm fort. Der Sternenklang philosophischer Sphären brach jäh ab in dem Erdbeben

der damaligen Umwälzungen; die Brutalität und nackte Wirklichkeit der Inflationszeit, die Paul Natorp mir gegenüber im Gespräch einmal stark gegeißelt hatte, sie hatten mein Leben äußerlich erschüttert. Der warme Herzton echter Menschlichkeit, echten Denkens, der Idealismus des sozialen Menschen wurde verzerrt und seine reine Idee entstellt, sie war nicht mehr da, sie war später zur Grimasse nackter Gewalt und tyrannischer Gewalttätigkeit geworden. Das schöpferische Selbst, das im Logos lebendig und im *διαλέγεσθαι* zur Wirklichkeit wird, es versank in der brutalen Massenhaftigkeit technisierten Daseins. 1922 schrieb er mir die letzte tröstliche Karte, in der er sorgfältig auf meine philosophischen Fragen einging.

In stummer Trauer um seinen Tod, die reine Idee schien mit ihm gestorben, der sie mir verkörpert hatte, war ich ihm im Jahre 1924 auf seinem letzten Wege gefolgt. Fast dreißig Jahre später nach Zertrümmerung von ganzen politischen Welten suchten meine Frau und ich sein Grab auf dem Marburger Friedhof von neuem, es war im Sommer 1952. Das Grab fanden wir nicht, auf das wir ein paar Sommerblumen legen wollten, wir gingen auf den Spuren nach dem ewigen Sein wie Platons Schüler, wir spürten die Kraft der ewigen Idee glühend in unseren Herzen aufblühen, der Idee ewigen Denkens um ein gerechtes Menschsein.

INHALT

L. W. Beck, Rochester:	Die Kantkritik von C. I. Lewis und der analytischen Schule	3
A. Diemer, Mainz:	Zum Problem des Materialen in der Ethik Kants	21
G. Frey, Stuttgart:	Phänomenologische und operationale Begründung der Naturwissenschaften	33
F. Grayeff, London:	Interpretation und Logik	55
R. S. Hartman, Columbus:	The Analytic, the Synthetic, and the Good: Kant and the Paradoxes of G. E. Moore	67
J. Hyppolite, Paris:	La Critique Hegelienne de la Réflexion Kantienne	83
K. Kanthack, Berlin:	Erkenntnis als Formung bei Leibniz und Kant	96
H. Knittermeyer, Bremen:	Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie	113
P. Lachièze-Rey, Lyon:	Réflexion sur la Méthode Kantienne et sur son Utilisation Possible	132
G. Lehmann, Berlin:	Erscheinungsstufung und Realitätsproblem in Kants Opus postumum	140
G. Martin, Mainz:	Neuzeit und Gegenwart in der Entwicklung des mathematischen Denkens	155

P. Menzer, Halle:	
Das Freiheitsgefühl	166
H. J. Paton, Oxford:	
An Alleged Right to Lie	190
G. Schrader, New Haven:	
The Status of Teleological Judgment in the Critical Philosophy	204
E. K. Specht, Köln:	
Einheit und Logos bei Aristoteles	236
H. J. de Vleeschauwer, Pretoria:	
Les Antécédants du Transcendentalisme Geulincx et Kant	245
W. H. Walsh, Oxford:	
Categories	274
M. Wundt, Tübingen:	
Kants Stellung im Wegestreit	286
H. Zantop, Zürich:	
Über das Problem einer Selbstkritik der Vernunft	297
P. Krüger, Hannover:	
Zur Erinnerung an Paul Natorp	314
Mitteilungen der Kantgesellschaft	320

MITTEILUNGEN DER KANTGESELLSCHAFT

Verzeichnis der Orts- und Landesgruppen

Berlin — Kantgesellschaft Ortsgruppe Berlin

Vorsitzende: Prof. E. May, Berlin-Kladow, Imchenallee 72

Prof. E. Heyde, Berlin-Zehlendorf, Leuchtenburgstr. 3

Geschäftsführer: Frau G. Eulenburg, Berlin-Grunewald, Lynamstr. 5a

Dr. I. Tönnies, Berlin-Nikolassee 21—23

Dr. G. Kropf, Berlin-Steglitz, Opitzstr. 9

Hannover — Kantgesellschaft Ortsgruppe Hannover

Vorsitzender: Pastor Dr. H. Looff, Egestorf am Deister, Bahnhofstr. 126

Köln — Kantgesellschaft Landesgruppe Rheinland-Westfalen

Verwaltungsausschuß: Prof. P. Mennicken, Aachen

Prof. G. Martin, Mainz, Dr. I. Heidemann, Köln

Geschäftsstelle: Köln-Braunsfeld, Hültzstr. 32

Minden — Kantgesellschaft Ortsgruppe Minden e. V.

Vorsitzender: Oberstudiendirektor F. Meyer, Bad Salzuflen,

Bandelstr. 22

Geschäftsführer: Frau Dr. Scheller, Minden, Hahlerstr. 30

München — Kantgesellschaft Landesgruppe Bayern e. V.

Vorsitzender: Prof. A. Vetter, Münsing, Starnberger See

Geschäftsführer: H. Filser, München-Pasing, Pippingerstr. 36

Erlangen - Nürnberg - Fürth — Kantgesellschaft Landesgruppe Bayern e. V.

Sektion Erlangen - Nürnberg - Fürth

Vorstand: Prof. R. Zocher, Erlangen, Prof. H. Liermann, Erlangen

Oberrechtsrat Dr. W. Scheuerle, Nürnberg

Geschäftsführer: Staatsbibliothekar Dr. H. Zeltner, Erlangen,
Universitäts-Bibliothek

Die *Kantstudien* wurden 1896 von Hans Vaihinger gegründet und seit 1904 im Auftrag der Kantgesellschaft herausgegeben. Von 1896 bis 1936 erschienen die Jahrgänge 1 bis 41. Die Jahrgänge 42, 43 und 44 aus den Jahren 1942, 1943 und 1944 sind nur noch teilweise zur Auslieferung gelangt. Mit dem 45. Jahrgang, dem vorliegenden Gedenkband zur einhundertfünfzigsten Wiederkehr von Kants Todestag, nehmen die *Kantstudien* ihr Erscheinen wieder auf.

Aus technischen Gründen können in diesem Band leider nicht alle dafür eingegangenen Beiträge gebracht werden. Sie erscheinen in den folgenden Heften. Die Buchbesprechungen und die Bibliographie der Publikationen über Leibniz, Kant und Hegel beginnen in Band 46, Heft 1.

Der Bezugspreis für den Band von 4 Heften jährlich mit einem Gesamtumfang von etwa 24 Bogen beträgt 28 DM.

Die *Ergänzungshefte* der *Kantstudien* bringen Arbeiten, die den Umfang der *Kantstudien* übersteigen würden. Von 1906 bis 1936 erschienen insgesamt 65 Hefte, 1942 wurden „*Ergänzungshefte, Neue Folge*“, Heft 1 und 2, herausgegeben. Wir haben, mit dem Ergänzungsheft 66 beginnend, die alte Reihe unmittelbar fortgesetzt. Bisher sind erschienen:

Ergänzungsheft 66

E. K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*,
86 Seiten broschiert, 6 DM

Ergänzungsheft 67

H. Herring, *Das Problem der Affektion bei Kant*,
112 Seiten broschiert, 8 DM

Wir bitten, Manuskripte für die *Kantstudien* und die *Ergänzungshefte* an die Redaktion der *Kantstudien*, Köln-Braunsfeld, Hültzstr. 32, zu senden und alle geschäftlichen Anfragen an den Kölner Universitäts-Verlag, Köln-Weidenpesch, Neußer Str. 671/73, zu richten.

Die Mitglieder der Kantgesellschaft wollen sich wegen der Preisermäßigung von 25% an die Geschäftsstelle der Kantgesellschaft Landesgruppe Rheinland-Westfalen, Köln-Braunsfeld, Hültzstr. 32, wenden.

